

Jesuit-Krauss-McCormick Library

BT65 .B316

Baumgarten-Crusius, Ludwig FriedrMAIN

Einleitung in das Studium der Dogmatik /



3 9967 00120 6270

Einleitung

in das


Studium der Dogmatik.

Von

Ludw. Friedr. Otto Baumgarten-Crusius,

Doctor und ordentl. Professor der Theol. zu Jena, Großherzogl.
Sächs. Kirchenrathe.

15869



Ὁ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες.

Leipzig,

bei Wilhelm Engelmann,

1820.

Einleitung

Studium der Biologie

Das Studium der Biologie ist ein wichtiger Bestandteil der naturwissenschaftlichen Ausbildung. Es ermöglicht das Verständnis der Lebensvorgänge und der Rolle des Menschen in der Natur.



Die Biologie ist die Wissenschaft vom Leben und den Lebewesen.

Leben und Umwelt

Die Biologie ist die Wissenschaft vom Leben und den Lebewesen.

Leben und Umwelt

V o r r e d e.

Wenn dieses Buch, welches ich künden und unbefangenen Lesern vertrauensvoll übergebe, sich in seinem wesentlichen Inhalte klar dargestellt hätte, so möchte ich einiges Interesse dafür erwarten; da es wenigstens freimüthig ausspricht, und Gegenstände behandelt, welche eben so unsere Zeit bewegen, als sie von Wenigen begriffen, ja nur ernstlich betrachtet werden.

Mir selbst könnte es vielleicht den Vortheil verschaffen, daß der Theil des theologischen Publicum (so weit es sich um mich kümmern mag), der

nich unglücklicherweise unter die eiteln und lärmenden Calove unserer Tage gesetzt hat, seine Meinung etwas läuterte und bestimmte. Indessen wissen meine Freunde, daß aus dem Urtheile der Menge, wie aus dem ungenannter Censoren, endlich aus dem gewisser Leute, von mir niemals Etwas gemacht worden ist.

Vielleicht können sich aber die Besseren aller Parteien, nach dem, was sie von mir hier empfangen, mit mir befreunden. Sie werden wissenschaftlichen Eifer und Fleiß in meiner Arbeit nicht verkennen; und ich weiß, daß der Sinn für das Wahre und Christliche, dessen Dienste mein Leben geweiht ist, auch in diesem Buche sich nirgends verleugnet hat.

Ich hätte ihm eine größere Bedeutung und Vollendung geben mögen, als in welcher es hier erscheint. Es war mir indeß eben jetzt, da es versprochenemmaßen erscheinen mußte, nicht möglich,

selbst meines vorhandenen, geschichtlichen Vorrathes mir ganz bewußt und sein mächtig zu werden; weit weniger — durch mancherlei Beschäftigungen zerstreuet — Vorarbeiten für Ausführung und Vollendung des Buchs, zu unternehmen. Wenn man mir das Wort künftig noch vergönnen wollte, würde ich in kurzer Zeit das Wichtigere vom Inhalte dieses Buchs; in ausgearbeiteteren Abhandlungen durchführen. Ich möchte nicht den kecken Schreibern in der heutigen theologischen Welt beigezählt werden, da ich mir bewußt sein kann, mit Besonnenheit und Scheu auch an diese, wie an jede, Arbeit gegangen zu sein.

Die Zeit ist bedeutend genug, in der wir leben, daß es schändlich wäre, wenn sie nicht auch die christliche Theologie erregte und erneuete. Wir haben bisher wohl meistens nur Andeutungen dazu erhalten: die böse oder schwache, alte Zeit regt sich noch mitten unter uns, Viele sind

in dem Uebergange aus dem Alten in das Neue
 befangen geblieben. Möge ein Jeder, dem sein
 Werk klarer vorschwebt, das Seine beitragen,
 damit es besser werde! Man kann sich wohl zu
 Jenen zählen, ohne sich etwas Mehr beizulegen,
 als offenen Sinn und guten Willen. Vieles wird
 sich aber zum Guten ändern, wenn man nur das
 müßte Geschrei niedergeschlagen haben wird, welches
 man bisher einem Jeden, auch Schülern und do-
 cumentirten Unwissenden, in der Theologie verstat-
 tet hat.

Für die Form des Buchs weiß ich Nichts zu
 sagen, als, daß sie mir die bequemste erschienen
 hat. Vorlesungen können wohl kaum von Anderen,
 als dem Verfasser, über dasselbe gehalten werden:
 wenigstens getraute ich mir nicht es zu erwarten.

Das Literarische habe ich, so viel es immer
 möglich war, fege gehalten, und bin das, was
 nicht zur Sache gehörte, so wie, was anderwärts

schon verzeichnet stand, übergangen. Auch ist in der Polemik des Buchs, da es nicht auf Namen ankam, die genauere Bezeichnung der Gegner oft ausgefallen. Diejenigen, welche in den Sinn und Geist des Buchs eingehen, brauchen dieser Bekenntnisse nicht: sie stehen blos hier, um unnöthige Nachweisungen und Supplemente abzuwehren, mit denen besonders diejenigen freigebig sind, welche das Wenigste selbst gelesen und gefunden haben, und denen es sonst am Besten fehlt.

Endlich mag ich nicht fürchten, daß die Lehre dieser Schrift (an welcher mich übrigens wohl schwerlich Etwas zweifelhaft machen könnte) irgend Einem anstößig sein werde. Nur sei ein Jeder freundlich gebeten, im Zusammenhange zu lesen, aufzufassen und zu beurtheilen. Und ich weiß es aus meiner und Anderer Erfahrung, daß mit dem Ganzen der Lehre alle Ehre und alle Kraft der christlichen Anstalt besteht.

Nach den Gedanken, welche das Buch aufgestellt hat, werde ich die Dogmatik, in der, hier gangbaren, lateinischen Form und Sprache, mit genauen, geschichtlichen Ausführungen, nächstens herausgeben. Dann bin ich gesonnen, für einige Zeit diese Arbeiten, unmittelbar für die Dogmatik, zu unterlassen, und die für Eregese (besonders des A. T.) und für die Geschichte der Dogmen und der Philosophie, wiederaufzunehmen; und Proben von ihnen zu geben, wenn man es anders für der Mühe werth halten wird, mich zu hören.

Jena, im Februar, 1819.

Einleitung

in

das Studium der Dogmatik.

I.

Die Einleitung in das Studium der Dogmatik soll in das Wissen und in die Herzen derer, welche die Dogmatik, und den Streit der Meinungen in ihr, kennen lernen wollen; eine Begründung des Urtheils legen, indem sie die Begriffe von Religion, Christenthum und Offenbarung, und von protestantischer Dogmatik, wissenschaftlich und nach dem Bedürfnisse des Menschen, auseinandersetzt.

Anm. Es hat unter denen, welche Werke ähnlichen Inhalts geschrieben haben, in der Art des gegenwärtigen nur Daub geschrieben. Man sieht aber, daß das unsere weiter angelegt ist; und nicht nur darin, daß es das Geschichtliche der Begriffe mit aufnimmt, sondern im Inhalte selbst. Sonst waren solche Einleitungen, entweder literarische Hülfen, oder (in älteren Zeiten) dogmatische Untersuchungen selbst, nur introductiones genannt, weil sie für Anfänger bestimmt waren.

Die bisherigen Prolegomena der Dogmatik werden durch das gegenwärtige Unternehmen nicht abgeschafft, sondern in ihre natürlichen Grenzen eingeschränkt: da sie außerhalb derselben ohnedieß immer unbefriedigend waren. Sie handeln nunmehr die kirchliche Lehre von der Schrift, und der rechten Art, aus ihr zu schöpfen, ab. Dieser Gegenstand gehört aber für Prolegomena, und ist nicht, unter dem Namen von Bibliologie etwa, in die Dogmatik selbst herein zunehmen. Seit man Prolegomena von Wissenschaften hat; enthalten diese die Untersuchung von Grund, Quelle, Werth ihrer Wissenschaft.

Anm. Das Materielle und die literarische Anleitung, bleibt fortwährend der theologischen Encyclopädie überlassen.

Erstes Buch.

Von Religion.

I.

Religion ist kein Wissen und kein Gewusstes (*notiones rerum divinarum — doctrina rer. div.*) sondern sie ist eine Eigenschaft und Beziehung des ganzen Lebens: sie ist, Sicherheit und Erhabenheit des Lebens, welche sich auf den Gedanken gründet, daß Gott sei. Dieses ist der ursprüngliche Begriff des Wortes gewesen; und es hat derselbe, späterhin verdrängt, sich immer wieder geltend gemacht, und wenigstens den gangbar gewordenen verwirrt.

Anm. 1. Die beiden angegebenen Merkmale des Begriffs: sicheres und höheres Leben — und, im Gedanken an Gott gegründet; liegen auch im Römischen Gebrauche des Wortes: man mag es herleiten, wie man immer wolle. (Die Ableitung von *religare*, nach der Analogie von *postulio*, scheint die beste zu sein. S. Desid. Herald. zum Arnobius 2, 30.) Der Begriff selbst ist bei den Alten und auch in der lateinischen Kirche anfangs, immer so gedacht worden, wie es hier beschrieben worden. Dann aber

wurde ~~er~~ der Name in der Kirche, und aus ihr im gemeinen Leben, von Begriffen gebraucht, welche sich Einer von den göttlichen Dingen machte, oder die er im Gedächtnisse hatte. Die ächte Gesinnung wurde zur Folge von diesen Begriffen gemacht, und hieß religiositas. Es lag jenes in dem Geiste der verdorbenen Kirche; in welcher das Festhalten von gewissen Sätzen als die Hauptsache galt, der, auch wohl für sich, der Himmel zugesprochen wurde. — Es versteht sich übrigens von selbst, daß, wenn man diesen ursprünglichen Begriff von Religion annimmt, man weder leugnet, daß die gute Gesinnung von einem klaren Gedanken ausgehe, noch, daß sie dieselbe Klarheit immerfort neben sich habe: auch ist davon hier noch nicht die Rede, ob es Begriffe von Gott geben könne.

Anm. 2. Die neuere Zeit hat den wahren Begriff von Religion, in den meisten Philosophen wenigstens, hervorgehoben. Auch Herder (u. Rel., Lehrmein. und Gebr.) und andere Theologen dringen auf seine Wiederherstellung, wiewohl man in den Reden dieser Männer nicht verwechseln darf, wo vom Wesen der Religion, und, wo von ihren nothwendigen Folgen, die Rede ist. Es deuteten dasselbe Andere mit den vieldeutigen Formeln an: daß Religion, Sache des Herzens, oder des Gemüths sei. In dieser zweiten ist die Vieldeutigkeit schon etymologisch vorhanden. Man denkt beim Worte bald an das Gesammte, bald an das Einzelne, vom menschlichen Vermögen. So liegt für Einige in der Formel das, daß der ganze Mensch in der Religion thätig sein müsse; bald das, daß sie für den fühlenden Menschen gehöre. Wiederum bezeichnet die Formel, bald die Erscheinung, bald die Quelle, der Religion. In keinem Falle dürfen wir

aber, wie es Einige pedantisch thun, wenn hier vom ganzen Menschen die Rede ist, seine einzelnen (in den Schulen so angenommenen) Vermögen aufzählen, als müßten diese in jedem religiösen Moment zugleich thätig sein, Verstand, Vernunft, Phantasie u. s. w.; welches eine unsinnige Annahme wäre. — Die herkömmliche, vielfach falsche, Erklärung von Religion: Art, Gott zu erkennen und zu verehren, vermischt beide Begriffe derselben.

Ann. 3. Die Abtheilung von subjectiver und objectiver Religion, bedeutet nach dem, oben angegebenen, Begriffe von Religion, nichts als das, was in diesem Begriffe liegt, und die eigenthümliche Gestalt derselben in einem jeden, einzelnen Leben. Die Verschiedenheit, mit welcher diese Formeln unter den Theologen gebraucht werden, erklärt sich aus einer Zweideutigkeit in den Worten, subjectiv und objectiv überhaupt (dem G., D., angemessen: in dem G., D.) oder auch aus einem doppelten Begriffe vom Worte, Object, einem populären und einem Schulbegriffe: (nach jenem ist es, was außerhalb dem Menschen liegt: nach diesem, die Idee von Etwas.) So konnten nämlich Einige, und die Meisten zwar, objective Religion vor der Lehre in einer Schrift, Anstalt, Gesellschaft; Andere von der wahren Religion, verstehen. Der Gebrauch der Formeln, da subjective Religion, die Gesinnung, objective, die Begriffe von Gott, bedeuten soll; ist: unlogisch (denn es sind verschiedene Begriffe, was als Eintheilungsglieder hier genommen wird), und es können jene Formeln nie bedeuten, was eine Beziehung auf G. und D. hat; endlich liegt in der That in jenen den einzelnen beiden (Gesinnung und Begriffen) zugleich Beziehung auf Subject und Object. —

2.

Aus dem, was im Gottesgedanken wesentlich enthalten ist, folgt es ganz natürlich, wie er das Leben des Menschen sichere und erhebe; und es ist also von jenem Inhalte und Wesen vor Allem zu sprechen, oder von dem Grunde der Religion.

3.

Wenn wir einen Gedanken annehmen, der das Leben begründe; müssen wir ihn als einen ursprünglichen denken, d. i. einen solchen, der uns immer, wenn gleich unbewußt, regiert habe, und mittelst welches wir alles Andere erst erkannt und entwickelt haben; und so erscheint uns denn auch der Gottesgedanke in seinem Inhalte, wenn wir diesen aufsuchen. Hierzu ist es nöthig, nach dem in seinem inneren Leben zu forschen, was hier zuerst angenommen und bedeutend, wurde, und, als notwendige Voraussetzung, fortwährend in ihm besteht.

4.

Es ist sich ein jeder Mensch zuerst im Leben (wenn auch nicht klar, doch entschieden, als einer natürlichen Regel) dessen bewußt geworden, daß er

Eines mit der Welt, und die Welt ein Eines, lebendiges, geordnetes, mit Einem Worte, befeeltes Ganze sei. Denn darnach hat sich ja Jeder vom Anfange an, im Denken, Handeln, Leben, gerichtet. Dieses ist der religiöse Gedanke, soweit er in dem ursprünglichen Bewußtsein des Menschen liegt.

Anm. 1. Es konnte nicht anders sein. Alles Lebendige muß von Natur um seine Kräfte und die Richtungen derselben, kurz um seine Lebensbahn, wissen. Bei dem Thiere hat man dieses Fühlen und Streben, Instinct (gleichsam eine Eingebung vom Weltgeiste) genannt. Bei dem Menschen hat dieses natürliche Wissen nothwendig andere Gegenstände: es geht seinen Platz in der Welt an. Die Grade, in denen dieses Bewußtsein von der Unklarheit eines bloßen Schema aus, schon im Leben immer klarer wird, und in der Wissenschaft vollendet; lassen sich nicht darstellen. — Wir werden unten sehen, wie diese Einsicht sich auch in den Schulen immerfort erhalten habe.

Anm. 2. Die Griechen begreifen in dem Worte, Seele, Alles, was hier dargestellt wurde, belebendes, Einendes, Ordnendes. — In dem platonischen und stoischen Argument, welches von Wegscheider (instit. th. dogm. 130) der hier, wie häufig, Ammon ausgeschrieben hat, gemisdeutet worden ist; liegt im Grunde der Gedanke, mit dem wir es hier zu thun haben: daß der Mensch die Seele, mit welcher er lebt, auch im Weltall voraussetze *).

*) Die Platoniker sprechen viel von einem Sehnen und Streben nach Gott, das in aller Creatur da sei. Es bedeutet dieses,

Wird dem Menschen noch etwas Höheres einleuchten, als, was diese Seele der Welt ist; so hat ihm jenes sein ursprüngliches Bewußtsein die Wirkung, das Leben Gottes in der Welt, oder, mit einem gangbaren Worte, die göttlichen Dinge gegeben.

Anm. Dieser Ausdruck, göttliche Dinge, scheint einer von den glücklich gewählten, zu sein. Jacobi hat ihn, wiewohl in einem etwas andern Sinne, in unsere Philosophie eingeführt: von dem, worauf sich der höhere Trieb im Menschen unbestimmt beziehe, dem *ἰεῖον* also. (B. d. g. Dingen S. 90). Wiederum war es bei den Römern, entweder von einer Art weltlicher Dinge (*rebus humanis* entgegengesetzt) oder von menschlichen Thun, das ganz allein den Göttern gewidmet war (dem Gottesdienste) gebräuchlich.

Es muß aber dem Menschen sein Herz sagen, daß ihm jene Erkenntniß nicht genüge. „Das Herz muß eine ewige Speise haben, soll es satt werden“ sagt Luther; und der Mensch hat ein höheres Leben in sich, den Glauben. Dieser faßt jene göttlichen Dinge auf, als durch etwas Höheres bestehend, durch einen Gott außer der Welt. Er ist ein ent-

daß Alles zu einander, zur Einheit, hingezogen werde, und Alles sich gern dem Weltgesetze füge.

schiedenes Bedürfniß, und somit innige Entschiedenheit darüber, daß, was uns gnüge, nicht in der Welt zu finden sei; und zuerst drückt er sich in jener heiligen Behmuth und Sehnsucht aus, von welcher die besseren Menschen Alle wissen. Ihm analog ist die Sympathie im weltlichen Leben; welche das Verwandte in der Welt sucht und sich nach ihm sehnt, bis sie es gefunden hat: was bei dem Glauben natürlich nie geschehen kann, wiewohl er auch das Verwandte sucht.

16 — 1800 7. 11 1801 1802

Der Glaube geht nämlich, wenn er sich lauter erhält, nie hinaus über das Negative, daß es ein Höheres gebe, als die Welt und die göttlichen Dinge darin: und es giebt keine Erkenntniß, sowohl von dem Grunde von jenem Allen, dem ewigen Gotte, als von der Weise, wie die göttlichen Dinge, welche die Welt erbaut haben, aus Gott hervorgegangen seien. Ob es mittelst des Glaubens eine wirkliche Verbindung, zwischen Menscheng Geist und Gott, geben könne, dem Frommen der Himmel näher sei, innerlich stärkend, erhebend, beseligend *): das weiß der Mensch auch

* J. Baader v. Schelling's J. v. D. f. D. I. 316. 463. 465.

nicht, und darf es nicht wissen wollen. Der Gegen und die Kraft des Glaubens in unserem inneren Leben, welche wir fühlen, können auch bloß ideal sein, durch den Gedanken und die Empfindung vermittelt.

8.

Ist diesernach der Mensch in einem großen Geheimnisse, mit seinem Glauben befangen: so ist ihm dagegen in der Welt Alles zugänglich und klar. Es giebt hier kein Geheimniß für ihn: nur solches umgiebt ihn, was in dieser Welt — oder Lebenszeit, noch nicht ergründet wurde, oder dem Wissen entfernter liegt, als das Meiste.

Anm. Unverständigerweise hat daher die ältere Dogmatik, das Geheimniß der Religion, das in Dogmen, und die Geheimnisse der Natur, mit einander vermischt.

9.

Dieses ist nun der Gottesgedanke, der das Menschenleben sichert und erhebt. Die Bestimmung des Menschen ist, Welt begreifen und erklären *),

*) Wir verstehen dieses bloß moralisch, nicht in dem phantastischen Sinne, in welchen man dem reinen und starken Menschenwillen eine Gewalt über die Natur zugeschrieben hat, und geglaubt, mit menschlicher Entwicklung und Bildung gehe die der Außenwelt parallel. Novalis Schriften, II. 136. f. 142. 255.

und sein und Anderer Leben bilden; und diese wird durch Religion allein erkannt und erreicht. Diese lehrt ihn, im eigenem Leben, Einheit und Gesetz walten lassen, und so die Welt, als deren Theil er sich betrachten soll, auffassen; Alles aber auch als Werk und Eigenthum des Ewigen nehmen; und in dieser Gesinnung, mit dieser Voraussetzung, Alles auch empfangen, was mit ihm geschehe. Je ausgeprägter aber die Natur des einzelnen Menschen ist, je bestimmter sein Bewußtsein, und, je heiliger sein Glaube: desto nothwendiger wird ihm auch die Hoffnung seiner persönlichen Unsterblichkeit (nicht bloß einer, wie Philosophen sie den armen Menschen verkaufen wollen, eines ewigen Seins, das seinem Wesen zum Grunde liege, oder eines Seins in der Idee); für welche er übrigens Gott nicht Mittel, Wege und Gestalt vorschreiben mag.

IO.

Allen Dingen liegen zwei Aeußerungen des göttlichen Lebens in der Welt, zum Grunde: das Streben aus sich heraus, und das Streben in sich zurück; das Gesetz der Welt, ist das Verhältniß beider Kräfte zu einander. Auch der menschliche Geist vollzieht Alles mit diesen zwei Kräften: selbst

sein höchstes Geschäft, das Selbstbewußtsein, besteht in einem Zusammentreffen der beiden. Verstand und Vernunft sind Erscheinungen der zweiten Kraft des Geistes.

Anm. 1. Diese Kräfte sind uns eben auch, so wie die Richtung derselben, im ursprünglichen Selbstbewußtsein gegeben. Einige, welche sich Naturphilosophen nennen, behaupten, man erblicke sie zuerst außer sich, und erkenne diesemnach den Geist aus der Welt. Sie verlachen die sogenannten Geistesphilosophen; allein diese Lehren sind handgreifliche Verkennung des natürlichen Weges. Ja, von Außen kann dem Geiste weder Gesetz noch Kraft gezeigt werden, die nicht in ihm schon vollzogen da wären.

Anm. 2. Es ist anerkannt, daß jene beiden Kräfte, unter verschiedenen Namen, immer als Principien der Dinge gegolten haben. Extension, Expansion — Contraction; Centrifugal — Centripetalkraft: und so fort. Jene ist, das Streben jedes einzelnen Dinges der Welt, mit anderen zusammen zu sein: diese, das Streben desselben, für sich zu sein, und Anderes an sich zu ziehen. In dem, was Platon in Philebus von πέρας und ἀπειρία, als den Principien der Dinge, gesagt hat, liegt eigentlich dasselbe. Νέυσις ἀπὸ τοῦ μέσου — εἰς τὸ μέσον · τὸ, συνεκτικὸν — πληθύεσθαι δυνάμενον, bei andern Platonikern. Dion. Areopagita, div. nom. c. II, stellt die ἐνώσις und ἐτερότης oder διάκρισις sich entgegen. Von dieser sagt er, sie sei ἐκάστου τῶν ὄντων ιδιότης, καὶ ὅτι, ταύτην οὐδὲν τῶν ὄντων ὄν, ὅπερ ἐστὶν, ἐδέλει ποτὲ ἀπολλύειν. Setzt aber dann hinzu: οὐδὲν τῶν ὄντων πάσης παντελῶς ἐνώσεως ἀποπέπτωκε. Besonders klar hat auch Campanella

diese Principien dargestellt. — Dalberg's Betrachtungen über das Universum, gründen sich darauf. Es hat dasselbe Schleiermacher ausgesprochen, Neben u. d. Net., S. 6 (2. A.) *). Dasselbe zwiefache Princip walitet aber auch im Menschen, sofern er sich, wollend und wirkend, gegen die Außenwelt stellt, und erscheint so als Selbstsucht und als Liebe. Die Religion hat aber auch hier diese zwei Triebe, bildend, einend, leitend, unter sich. — Es ist dieser zwiefache Trieb des Menschen endlich von dem zwiefachen Leben in ihm, dem eigenen, und dem Naturleben, wohl zu unterscheiden.

II.

Verstand und Vernunft sind dasselbe Vermögen im menschlichen Geiste; und beide in sich Gott gleich nahe, oder gleich weit von Gott entfernt. Die Namen bezeichnen häufig nur verschiedene Bildungsstufen, oder verschiedene Zustände, in denen der Mensch sich befindet: das Höhere von Einigen Vernunft, von Anderen Verstand, genannt. Als das Niedere wird dann gedacht, die Betrachtung der Dinge als einzelner, oder ihrer bloßen Form,

*) In den alten Naturreligionen (s. Wagner's Mythol. 204) steht immer dieses doppelte Princip an der Spitze, als Gegenstand der Verehrung. Bald ist es, das Zeugende und das Gebärende; bald das Bildende und das Zerstörende (Actives: Passives; Positives: Negatives): Beides kommt auf dasselbe hinaus.

ober das Leben blos im sinnlichen — und dieses
 sind freilich Zustände, welche von Gott trennen. —
 Im gemeinen Leben und in der Schule, wird auch
 oft Verstand, statt Klarheit im Bewußtsein und
 Vorstellen, gesagt. — Der wahre Unterschied
 zwischen Verstand und Vernunft liegt im Stoffe,
 den dasselbe Vermögen behandelt. Der Verstand
 bildet die sinnlichen Eindrücke zu Begriffen; die
 Vernunft hat es mit diesen Begriffen des Verstandes
 zu thun, aus ihnen Allgemeines und Gesetz heraus-
 suchend. — Gegen den Sprachgebrauch ist es,
 Vernunft dasjenige zu nennen, was nicht Vermö-
 gen, sondern unmittelbares Organ für höhere Er-
 kenntniß ist, wie man sich nun dieses auch denken
 möge; oder gar diese höhere Erkenntniß selbst.

Anm. Die Streitigkeiten über Verstand und Vernunft,
 haben auch die Theologen neuer Zeit beschäftigt. Es
 ist in ihnen oft die blos linguistische Frage: welches
 von beiden Worten das höhere Vermögen bezeichnen
 müsse? oder, was überhaupt beide bedeuten? mit
 der philosophischen verwechselt worden: was das höchste
 Vermögen leisten müsse? Der Paragraph scheint das
 Wesentliche für den neueren Sprachgebrauch bemerkt zu
 haben. Hr. Schlegel und Schelling, (der Zweite
 war früher anderer Meinung gewesen, s. Darst.
 des Verhältn. der Naturhist. 33, wo der
 Verstand als unentwickelte, das Einzelne umfassende,
 Vernunft genommen wird) tadelten es an Kant und
 dem gemeinen Sprachgebrauche, daß durch sie Vernunft

über den Verstand gekommen wäre. Der Erste nahm Verstand von dem, durch die Idee Erleuchteten, Vernunft von dem Zustande oder Vermögen, da der Mensch von der Ichheit befangen wäre (D. Mus. I. 96): der Andere (Denkm. d. G. 143) nahm Vernunft von der allgemeinen Denkfähigkeit des Menschen, Verstand, von der, in einem Einzelnen begründeten und durchgeführten. Es läßt sich nicht leugnen, daß die alte Sprache für diesen Gebrauch sei, der Verstand über die Vernunft setzt: und man kann davon einen vierfachen Grund angeben. Den Gebrauch der Worte intellectus und ratio in den älteren Schulen νοῦς und νόησις, von denen jenes den, das Göttliche fassenden, dieses, den die Dinge betrachtenden, Geist bedeutete. (So. Erigena divis. nat. 2, 23: νοῦς motus circa Deum; unterscheidet von diesem dann λόγος und διάνοια — Unterabtheilungen von νόησις —, motus circa causas primordiales, circa earum effectus.) Dann die Etymologie: da das, verstehen, überall höher steht, als das, vernehmen; oder doch der Begriff der Selbstthätigkeit und Freiheit in jenem Worte liegt, in diesem mehr der, des Leidendlichen. Dann die gemeine Rede; da Verstand oft das Natürlichere, Einfachere, Vernunft mehr das menschlich Bildende, bedeutet. Endlich eine Verwechselung des allgemeinen Begriffs von Vernunft, mit dem besonderen. Vernunft nämlich ist, in der weiteren Bedeutung des Wortes, Denkvermögen überhaupt; es kann dasselbe dann (wie es bei vielen Worten geschehen ist) in der engeren, das edelste Vermögen anzeigen. So scheint Schelling, indem er auf die allgemeine Bedeutung des Wortes allein sahe, den Verstand über die Vernunft gesetzt zu haben. — Der, oben zuletzt bemerkte, Mißbrauch des Wortes, Vernunft, ist be-

sonders zu beachten; da es nämlich für Organ des Höheren (Glaube, Selbstbewußtsein u. s. w.) oder für das lebendig gewordene, Höhere selbst, genommen wird. Denn die Meisten, welche den Verstand verschreien; sind in dieser falschen Ansicht befangen.

12.

Die Bemühung, zur Anschauung dieses inneren Lebens zu gelangen, zur Selbsterkenntniß im höheren Sinne; heißen wir Philosophie. In Religion und Vernünftigkeit, wenn der Mensch völlig dazu gelangen kann, erlischt die Philosophie.

Anm. Wenn es wahr ist, daß Pythagoras den Namen, Philosophie, zuerst, im Gegensatz gegen die σοφοί seiner Zeit, gebraucht habe; und, beim Sokrates im Gegensatz zu σοφιστής, bedeutete er schon das, was der Paragraph ausspricht. Es scheint, als habe Aristoteles zu seinem Mißbrauche veranlaßt, der dann herrschend geworden ist, daß man nämlich die allgemeine Welterkenntniß, oder gar eine angebliche Gotteserkenntniß, so genannt hat (rerum divinarum et humanarum scientia). Man hat für einen solchen Gebrauch keinen Grund haben können, als den, daß Philosophie die höchste Wissenschaft bedeuten müßte: da man denn so nannte, was man für die höchste Wissenschaft hielt. Bei dieser Verdorbenheit des Begriffes, war Kant genöthigt, sein, eigentlich philosophisches, Unternehmen, mit dem unpassenden Namen, Kritik, zu belegen. Es ist übrigens wohl ausgemacht, daß Kant und viele seiner Anhänger, sehr Unrecht hatten, wenn sie das Unternehmen für neu und einzig hielten. Es müßte denn dieses

dieses so genommen werden, daß es früher nicht nöthig gewesen sei, ausdrücklich und eigens die menschliche Vernunft über ihre Schranken zu verständigen (was die erste Function der Philosophie ist): welches in einer Zeit nöthig wurde, welche, in herkömmlichen Formen, mit angewöhnter Sicherheit, Göttliches zugleich mit dem Menschlichen, in Schulsystemen auseinandersetzte. Indes ist auch jenes die Absicht einiger Neueren gewesen. Von Locke sagt es auch Reinhold, Beiträge, I. S. 45.

13.

Wie, nach der vorigen Auseinandersetzung, der Gottesgedanke im erwachten, ursprünglichen Selbstbewußtsein und im Glauben, zugleich beruht; und die wahre Religion durch eine gleichmäßige Entwicklung beider bedingt wird: so entstehen, bei ungleichmäßiger und unvollendeter Entwicklung im Gemüthe, Schwärmerei oder Naturreligion (dort, Anflang des Glaubens, neben Unklarheit des urspr. Selbstbewußtseins: hier, dieses ohne Glauben).

Anm. Schwärmerei und Aberglaube unterscheiden sich nicht: jenes ist nur ein moderner Ausdruck für diesen, und schließt bestimmter den alten Begriff von Aberglaube aus, welcher sich auf den Götzendienst bezog. (Augustin. doctr. chr. 3, 20: Superstitiosum est, quicquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola etc.) Der wahre Begriff von beiden, der aus der Angabe des Para-

phen hervorgeht, ist der, daß, neben einem lebendigen Triebe nach dem Uebersinnlichen, keine Einheit und Ordnung des Gedankens, vorhanden ist. Dann wird ein unmittelbares und willkürliches Wirken Gottes oder seiner Geister da überall angenommen, wo das bestimmte, gleichmäßige, Leben der göttlichen Kraft wirkt und schafft. — Es wird unten die Thorheit derer gezeigt werden, welche die Begriffe von Mystik und den geschichtlichen der mystischen Theologie, mit jenen gleichsetzen. Daß der halbe Verstand, wie er sich heutzutage so oft unter den Theologen zeigt, am häufigsten Schwärmer und Mystiker sieht; ist natürlich.

14.

Die Naturreligion ist, theoretisch genommen, Pantheismus; praktisch durchgeführt, Polytheismus. Verehrung von Idolen und von Fetischen (d. i. geordneter oder freier Götzendienst) gehört gar nicht in das Gebiet der Religion. Diese sind das Staunen und die Furcht vor Größerem, Mächtigerem, Gefährlichem, vor Dämonen; und Kant hat mit Recht gesagt, daß Furcht nur solche, und nicht Götter, schaffe. Es ist hier indeß nicht die Rede von Bildern und natürlichen Dingen, in welchen sich entweder der Polytheismus oder die Andacht zu Gott fixirt hat: wiewohl, was diese zweite Art anlangt, ein solches Hängen an Bildern

die wahre Andacht nie fördert, oft aber gestört oder vernichtet hat.

Anm. Daß Idololatrie zur Religion mit gezogen worden ist, bei geschichtlichen und wissenschaftlichen Untersuchungen: hat die Philosophie und Geschichte sehr verwirrt. In der Darstellung von Religionsphilosophie'n, welche wir unten geben werden, wird daher auch die Lehre, als grundfalsch, weggelassen werden, welche den Grund der Religion in Furcht, oder im Gefühle der Beschränktheit (welches dasselbe ist) gesucht hat. Was soll man aber zu den wunderlichen Gebäuden, vorzüglich mancher Theologen, sagen; welche den wahren Grund der Religion, soweit sie ihn erkannten, mit der Furcht zusammenwürken und gemeinschaftlich hieraus den Gottesgedanken entstehen, ließen?

15.

Der Pantheismus hat das falsche Vorurtheil für sich, daß er einfacher und klarer sei, als die Religion, welche an den ewigen Gott glaubt. Es gehört dieselbe Besinnung, Erhebung über sich selbst, dazu, die Weltseele zu finden, und den Gott über der Welt. Das Einseitige kann man nicht das Einfachere nennen. Obendrein haben die entschiedensten Pantheisten meistens auch dem höheren Zuge ihres Wesens nachgeben müssen, und der wahrhafte Gottesglaube ist in einzelnen Momenten in seiner Ganzheit ihnen in die Seele getreten. —

Der Pantheismus hat mancherlei Gestalten gehabt. Er ist mit dem Emanatismus niemals Dasselbe gewesen; und, wenn er sich irgend in der Gestalt gefunden hat, daß Gott für den Inbegriff der Erscheinungen gehalten worden ist, so hat er den Namen sich fälschlich angemast, und ist eigentlich Atheismus gewesen.

Ann. 1. Emanatismus (den man oft mit dem Pantheismus verwechselt hat) ist bei Einigen eine transcendente Lehre gewesen; von dem ewigen Gott, wie er zu einer Weltgebärenden Kraft geworden sei; sie ist dann meistens nur Bild einer von denjenigen Lehren gewesen, welche wir unten darstellen werden. Bei Anderen zwar Lehre von der Weltseele, aber wesentlich vom Panth. darin verschieden, daß sie die Gottheit, nicht überall gleich wirksam glaubte, sondern stufenweis, von Licht zu Finsterniß.

Ann. 2. Die Vorstellung, daß Gott, der Inbegriff dieser existirenden Dinge sei (man kann sie, nach einem bekannten Sprachgebrauche, den mathematischen Pantheismus nennen) ist von neueren überflugen Philosophen, aus der französischen, materialistischen Schule, dargestellt worden, und hält auch wohl noch manche Thoren in unserem Volke besessen. Es wird eigentlich damit Nichts gesagt, als, daß kein Gott sei und die Welt das Höchste. Solche Thorheit wird bisweilen auch dem Spinoza Schuld gegeben. Die Eleaten nannten in diesem Sinne, Gott, die Welt; leugnend, daß es außer der Welt nach der vernünftigen Ansicht etwas Höchstes gebe.

Die beiden eigentlichen Formen des Pantheismus, sind, die gewöhnlichere, daß es nur eine gesetzmäßige Weltkraft (*natura naturans*) gebe, welcher der Name Gottes zukomme, diese sich aber in Individuen entwickle, und im Geisterreiche unendlich persönlich würde. Es wird mit diesem Gedanken der Glaube an persönliche Unsterblichkeit, keinesweges nothwendig aufgehoben. Die andere ist der Spinozismus, auf den Gedanken gegründet, daß diese Entwicklung nicht nöthig sei; vielmehr die Annahme der Einheit von der weltlichen Kraft damit streite, und es sich nicht begreifen lasse, wie die Einheit sich unendlich zertheilen und obendrein doch gemeinsam bleiben könne. Man wird also einsehen, daß es gar keine Parallele für den Spinozismus giebt, welcher Individualität und Persönlichkeit aufhebt, am wenigsten unter den Alten solche zu suchen seien; ferner, daß Pantheismus nicht Spinozismus sei (wie Mendelssohn immer beide verwechselt): und es wird uns ganz klar weiter unten werden, daß an Vergleichung Schellingischer und Spinoza's Lehren gar nicht zu denken sei.

Anm. 1. Die erste Lehre, welche Viele ungeschent kennen, hängt vorzüglich den sogenannten Rational-

listen unter den Theologen an. Wie mag dieses kommen? Blos durch die Scheu vor dem Worte, Glauben; mit welchem gemeinlich (und auch hier bei uns) die Annahme des ewigen Gottes bezeichnet wird: oder bei Manchen auch wohl daher, daß diese Vorstellung nicht die orthodoxe ist und aus Lust, dieser zu widersprechen. Das Buch: die Allgegenwart Gottes (von Ewald) Gotha, 817, trägt diese Gottesvorstellung als die allein gesunde, vor, und will sie, als die älteste und allgemeine, geschichtlich darthun. Wobei nicht genug Kenntniß des Wesentlichen, ja auch der Form, der alten und neuen Lehren gezeigt wird; auch die Hauptsache immer vorausgesetzt.

Ann. 2. Das Einzelne der Lehren von Spinoza, ist überall dargestellt worden; man weiß aber, wie wenig für das Verständniß derselben dadurch geschehen ist. Man kann indeß dem Spinoza leicht folgen: nur die Entfernung vom menschlichen Sinne und Bedürfnisse, die in dieser Lehre herrscht, hat die wissenschaftliche Aneignung erschwert, oder das Urtheil über sie unbestimmt gemacht. Wir erlauben uns einige Worte über Geist, Form und Ursprung der Lehre.

Es wird vorausgesetzt, daß die Herder'sche Ansicht falsch sei, welche dem Spinoza die orthodoxe Gotteslehre aufdrang, und Alles, was bei Spinoza dagegen spricht, für kühne Formeln nahm.

Spinoza lehrt, es sei die Weltkraft, die da schaffe (und von Ewigkeit geschaffen habe) Eine dem Wesen nach, und könne aus der Einheit nicht heraus treten. Alles geistige und leibliche Leben erfolgt durch sie: dieses zwiefache Leben geht aber harmonisch neben einander, es kann sich nicht wechselseitig bestimmen. (Ohne Zweifel war Spinoza, indem er sich streng an die Cartesianische

Trennung von Materie und Denken hielt, der eigentliche Urheber der *harmonia praestabilita* des Leibniz, wiewohl sie bei ihm mehr *coordinator*, immerfort nothwendig, von Gott gewürkt war, und nicht auf das Leben von Individuen bezogen.) In dem geistigen Leben der Welt endlich, das wir als Eines in sich denken müssen, wie in dem körperlichen, bestimmt Eine Erscheinung die Andere immer nothwendig. Natürlich aber giebt es beim Spinoza nichts Zufälliges, und nichts Ungöttliches in der Welt; so wie keinen freien Willen, keine Tugend und Schuld — wiewohl er immer die menschlichen Ausdrücke für diese Gedanken gebraucht.

Sehr in das Einzelne konnte nun Sp. die Lehre nicht verfolgen; es wäre dann das Widervernünftige derselben klar geworden. — Die Form war Cartesiansch. Gott wurde als Substanz angenommen: Cartesius hatte den Ausdruck von Gott, selbst gebraucht (*Princ. Ph.* I, c. 51. 53. 54.) während er überall die Welt als unselbstständig dargestellt hat, und von Gott allein belebt und gehalten. Darauf sahe auch Leibniz, wenn er dem Cartesius Schuld gab, daß er Spinoza's Lehre begründet habe. Dieses geschehe indeß, wenigstens durch das Wort Substanz, noch nicht, so wenig als der Verfasser der *Cabbalistarum dogmata*, in *Ars Cabbalistica*, S. 743. (unter dem Namen Archangelus) Spinozist vor Sp. war, da er schreibt: „*Sicut accidentia omnia innituntur substantiae, quae est entis subiectum et sustentaculum; sic creata omnia, quae tanquam accidentia respectu primi, quod est a seipso; innituntur — ipsi, a quo dependent, et in quo — continentur.*“ — Ja wir finden beim Dionys. Areop. (*div. no. 7*) auch von Gott das Wort *ὑποτά-*

τινὸν gebraucht (v. πάσης σοφίας). — Ferner heißt Spinoza *Attributa*, die Kräfte im Weltleben, und ihre Namen, *extensio* und *cogitatio* (Leibliches und Geistiges) waren auch vom Cartesius *) entlehnt: und, was diese Beiden anlangt, so leugnete Sp. nicht, daß es noch andere geben könnte; für welche es indeß, wie er sagt, bei dem Menschen an Sinn und einem Namen fehlt (Epp. 580. Opp. p.) Endlich *modi*, die einzelnen, bestimmten Aeusserungen jener Kräfte. (*Natura naturata*; die *Attribute*, *naturans*. Eth. I. Prop. 29. Schol.)

Die Lehre hat keinen, geschichtlich nachzuweisenden, Ursprung; sie war die strengste Entwicklung von dem Grundsatz der Einheit der Welt. Von Cartesius konnte sie nicht stammen, ja, es ist zu zweifeln, ob sie in der Hauptsache nur veranlaßt durch ihn wurde: in ihrer Durchführung erscheint die Cart. Lehre beim Malebranche, und blos als Lehre von inniger Gegenwart Gottes bei den Geistern, als des Ortes, oder der Sonne der Geisterwelt **). Von den Kabbalisten nicht, wie es aus deren, unten anzudeutenden, Lehren klar werden muß. Spinoza findet seine Lehre zwar bei älteren, Jüdischen, Philosophen: er hat dieses aber wohl nur von der Annahme Gottes,

*) Cartesius hat blos das Wort, *modi*, im Sinne des Spin. gebraucht, von veränderlichen Eigenschaften eines Dinges; attr. im weiteren, für Eigenschaft überhaupt. — Ueber die Ausdehnung (von Neueren fälschlich vom Raume verstanden) s. Cartes. Pr. Ph. 2, 4. *Cogitatio ea omnia complectitur, quae in nobis consciis fiunt*. Pr. ph. I, 9.

**) Die Schriften von Ritter und Sigwart, über den Zusammenhang des Cartesianismus und Spin., werden von uns anderwärts beurtheilt werden.

als der Weltseele, behauptet *). Es könnte allein noch die Lehre (dem Spinoza unbewußt oder bewußt) bei dem Averroes gefunden werden. Bayle findet sie hier (Art. Averr. Anm. 8.): allein auf dessen Stimme ist hierin wenig zu geben. Er sieht Spinoza überall, wo sich nur Etwas wie Pantheismus, zeigt (Vgl. z. B. Art. Japan. **) Die Meinung des Averroes, derenwegen sein Name so berüchtigt wurde, ist aber in der That nicht Spinozismus. Das geistige Leben in der Welt, sagt er, sei nur Eines, una numero intellectiva anima. Dieses bedeutet bei ihm aber blos Gottes Assistenz (so wie Aristoteles den höchsten Geist, als das allein Wirkende, dachte — auf welchen sich Averroes berief) neben welcher das Individuelle und Persönliche alle besteht. Thomas Aquinas und Pomponatius (de immortal. an. c. 3. 4.) widerlegten ihn, von verschiedenen Seiten: diessermehr gegen die Annahme der Immaterialität des Geistes streitend.

17.

Man kann den Atheismus, wo ihn Einer mit Worten bekennte, als tolle Phrase nehmen;

*) Paulus (Comm. z. R. L. III. 286) giebt zu verstehen, der Sadducäismus sei der Grund des Spin. gewesen. Dieses wäre indessen nicht der Fall, wenn der Sadd. blos Ema-
natismus gewesen wäre, nach A. Behauptung. Uebrigens ist die Vergleichung alt, wenn gleich nur als Schimpf-
wort für den Spinoza.

**) Eben so Buddeus, Spinozism. ante Spinozam (Analecta. 309 sq.) Cotta ad Gerhard. LL. th. I. 160 sq. Beson-

oder als Versuch, das eigene, regegewordene, Gewissen zu beschwichtigen. Es giebt einen materialistischen und einen idealistischen Atheismus. Jener lehrt, in dem, zufälligerweise aus Atomen zusammengetretenen, Universum, bilde und entwickle sich erst Leben und Gesetz aus Tod und Verwirrung: dieser findet keine Nothigung, im Menschen, über das Ich, die denkende Vernunft, hinauszugehen. Das Bekenntniß des Atheismus der ersten Art zeugt von der größten Frechheit; will aber Einer sich und Andere von ihm gar überreden, von sittlicher Verworfenheit: auch das Bekenntniß des von der zweiten Art, kann nicht aus einem ernststen und liebenden Gemüthe kommen. Soviel ist aber außer Streit, daß keine guten Früchte von ihnen beiden kommen, oder nur neben ihnen bestehen, auch wenn sie nur leichtsinnigerweise im Menschen da sind; und daß es für sie durchaus keine Duldung geben dürfe.

Anm. 1. Der Atheismus ist natürlich nicht da vorhanden, wo ein, nicht allgemeiner und nothwendiger, Gottesbegriff verworfen wird — dieses ist, sammt dem von praktischen Atheisten, d. i. so handelnden, als gebe es keinen Gott, oder, als erkannten sie

ders nehmen diese Theologen auch Materialistische Systeme mit zu den Spinozistischen.

keinen an: der gangbarste in der alten Welt — sondern, wo ein unweltliches Princip der Welt, bestimmt geleugnet wird, oder seine Nothwendigkeit nicht anerkannt (dogmatischer — skeptischer Atheismus). Soll man sich mehr über die Leerheit der Theorie'n, oder über die leichtsinnige Duldsamkeit derer wundern, welche, bei streng theistischer Theorie, doch den Atheismus, als nicht durchaus moralisch verwerfliche, Vorstellungsort nehmen.

Anm. 2. Von den, im Texte angegebenen zwei Formen des Atheismus ist die erste, die gewöhnliche bei Materialisten und Atomisten. Die Schelling'sche Lehre vom entwickelten Gott, gehört nicht hierher; wie wir unten sehen werden. Es ist in dieser von den geoffenbarten Gott d. i. dem Leben Gottes in der Welt, allein die Rede. Aber Jacobi hat sich, bei seiner theologischen Anklage, nicht einmal an solche Sätze Schelling's gehalten; sondern daran (worin er nicht einmal Recht hatte) daß der Gott Schelling's bloße Weltseele wäre. Die zweite war der Fichte'sche Atheismus, dem er bei den Umbildungen, welche er mit seiner Lehre später vornahm, völlig entsagt hat, mag er es auch nicht anerkannt haben. Dieser Atheismus war unleugbar; mochten auch Fichte und Fichtianer ihn verdecken wollen. Die moralische Weltordnung war, entweder der Inbegriff der handelnden Vernunftwesen, oder ihre gemeinsame Thätigkeit, oder die Art zu handeln (Gesetz, Wesen der Vernunft) oder endlich das Resultat dieser gemeinsamen Thätigkeit (Sieg und Herrschaft des Geistigen). Und Gott hieß dann entweder diese Weltordnung selbst, oder, wie es Fichte anderwärts (Appellation, S. 38) ausspricht, die Beziehungen dieser WO. auf uns und unser Handeln, im Begriffe eines existirenden Wesens

zusammengefaßt. Im zweiten Falle wäre nun der Begriff Gottes, ein bloßes Phantasma. — Der (streng Fichte'sche, in der alten Art) Verfasser des Buchs: u. Offenbarung und Mythologie (Berlin 1799) S. 262, stellt das absolute, praktische Ich, geradezu als Gott, dar. Die Vertheidigung Fichtens von Bachmann (über die Philos. meiner Zeit, S. 155) scheint sich selbst zu widersprechen: es müßte denn das Wort, Welt („Fichte war kein Atheist, wenn A. heißt, wer eine vernünftige Ursache der Welt leugnet“) im kirchlichen Sinne gesagt sein, da das Geistige aus dem Begriffe ausgeschlossen wird.

Fichtens idealistische Lehren gehörten der neuen, naturentfremdeten, Welt an: bei den Griechen, selbst beim Metrodor, kam es nur zum Zweifel, über die Wirklichkeit der Außenwelt, so wie sie sich in der Seele darstellte. Die Lehren der Sofi's in Persien, und die Indischen vom Nichts außer uns, und, wie Gott eigentlich Alles sei, wir auch zu ihm gehörten, und in ihn verfließen müßten, wollten wir selig sein. Diese sind phantastische Uebertreibungen des Gedankens, daß alles Weltliche eitel sei, und, wir ein Ausfluß von Gott. — Die Lehre der Egoisten in Frankreich, im 18. Jahrhunderte (s. Reimann. hist. Ath. 429.) scheint nicht entfernt von den Fichte'schen Lehren gewesen zu sein. — Merkwürdig ist aber, und noch nicht durchgeführt (hingedeutet darauf wird in der Berl. Monatsschrift, Aug. 1801: Noch Etwas über Matthias Knutzen) die Verwandtschaft der praktischen Lehren von Matth. Knutzen (Ende des 17. Jahrh.) und Fichte. Die Secte jenes unruhigen Mannes, die sich Gelehrte genannt hat, war auch, wie Fichtens

erstes System, ,atheistisch; und wollte sich dabei allein an das Sittengesetz halten. Wie kann man sich einbilden, den Menschen das Vertrauen auf die Tugend und die Liebe zu ihr, erhalten zu können; wenn man ihnen, was weit tiefer liegt, den Glauben an die höhere Weltordnung und an die Ewigkeit genommen hat! — Uebrigens war die ganze idealistische Lehre von Fichte Anwendung der platonisirenden Vorstellungen von Gott und Welt, (s. unten §. 22) auf das Ich. *)

Die Lehre von Herbart, welche auch zunächst nur auf geistige Kräfte in der Welt, hingeführt; setzt doch den Gedanken hinzu, daß das Beisammensein derselben nicht vernunftgemäß begriffen werden könne, ohne eine Intelligenz, die Alles erschaffen habe, außer eben den ewigen, geistigen Kräften. S. v. Keyserlingk Vergleich zu Fichtens System und dem — Herbart's. (Königsb. 817.) S. 95. 99. Diese Lehre (bei welcher nur nach der Nothwendigkeit der Annahme von der höchsten Intelligenz gefragt werden kann) ist nicht die platonische; wofür sie gehalten sein will. Denn Platons Lehre geht von Gott aus. Man mag sie eher die Leibnizische nennen: nur daß bei diesem die geistigen Kräfte (Monaden) als Ausstrahlungen der höchsten Intelligenz gefaßt, dann aber noch Vieles aus mancherlei metaphysischen Trümmern hinzugebaut wurde. Diese Darstellungen Leibnizischer Lehren gehören nicht hierher: ich

*) Wir bemerken noch, daß die scholastischen Formeln, Gott sei actus purus, nicht mit Fichte'schen, von dem Ich gebraucht, verglichen werden dürfen. Dieses wurde dem, potentia entgegengesetzt, nicht dem, passio.

habe sie versucht im Buche: das Menschenleben u. die Rel. S. 321 ff., und daselbst auch nachgewiesen, wie die vorzüglichsten Formeln der Lehre aus den Kabbalisten genommen zu sein scheinen, bei denen sich wenigstens Alles von wachenden und schlafenden Monaden findet. (Cabb. dennd. P. 4. p. 294.

18.

Außer der Einseitigkeit des religiösen Lebens, und dem Zustande der Unterdrückung (13 — 17) ist noch eine Verirrung in der Religion zu bemerken: welche die allerschärfste ist, ja sich mit der Religion in den meisten Menschen und in den öffentlichen Formen, sogar eng vereint hat. Diese ist die Speculation (wie das Wort neuerlich genommen worden ist): die versuchte Erforschung und Darstellung dessen, was uns ein ewiges Geheimniß ist, des Wesens und des Lebens Gottes. Wir können nicht glauben, daß der Mensch von Natur einen unglücklichen Hang hierzu habe; dieser ist vielmehr durch die üblen Angewohnungen im sinkenden Alter der Welt, in die Menschen gekommen. Er hat sogar seinen Ursprung in den herrschenden niedrigen Vorstellungen von der Gottheit gehabt, denn durch diese wurde der menschliche Verstand übermüthig gemacht: durch alle diese, auch die erhabensten, Speculationen, aber wird Gott erniedrigt, und

die Scheu vor ihm gemindert; und es ist, an Sinn und in der Wirkung, ganz gleich, ob man sich eben grobe, anthropomorphistische, oder hoch speculative, Begriffe von dem Unbegreiflichen mache; wiewohl dieses von einer gebildeten Art des Menschen zeugen mag.

Anm. 1. Es hat Niemand den Inhalt des Paragraphen naiver ausgesprochen, als Zinzendorf (Müller's Bekenntnisse, III. 128): „Unsere Begriffe von Gott, die wir hier uns auf das Gescheidteste machen, sind in der Ewigkeit eben soviel Absurditäten und Skandale. Du, Gott, bist nur dir bekannt.“ Vgl. Brinckmann's philos. Ansichten, S. 81. *) Es war diese Lehre, von der Unbegreiflichkeit Gottes, die Gesamtlehre der ältesten Kirche, welche sie besonders gegen die Gnosis zu gebrauchen verstand; dennoch aber nahm sie, Uebernatürliches geoffenbart an, und sie glaubte, das Geheimniß der Schöpfung sei dem Menschen zugänglich. Es meinten nämlich die orthodoxen Lehrer, mit dem Gnostikern, der sich (in Wirklichkeit) offenbarende Gott, sei damit auch überhaupt (in Erkennbarkeit) geoffenbart. Die platonische Formel von Gott, *ανούσιος* und *ὑπερούσιος*, nihilum und superessentialis; ist durch die ganze

*) Arnobius giebt es immer als etwas wesentliches vom Christenthume, daß es das Unbegreifliche nicht berühre. 2, 60: Ideo Christus — omnia ista nos linguere et posthabere praecepit, neque in res eas, quae sint a nostra procul cognitione dimotae, infructuosas immittere cogitationes: sed, quantum fieri potest, ad dominum rerum tota mente proficisci.

christliche Zeit gangbar. Sie bedeutet bald das Relative, daß das Wesen Gottes, Nichts von dem Bestehenden wäre; bald, daß dasselbe in keinen Begriff gefaßt werden könne. Jo. Erig. 3, 5: *Divina superessentialitas dici potest non esse aliquod. H. e. quod in numero eorum quae sunt, vera non sinit ratio.* 31. 19: *nihilum non immerito vocatur per excellentiam, cum in comprehensibilis intelligitur.* Jo. Dam. o. f. I, 8: *ἀχράντως ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἐμβατεύων, καὶ πάντων ἐπέκεινα, καὶ πάσης οὐσίας ἐξηρημεύς, ὡς ὑπερέσιος καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα ὢν.* Auf eine eigene Weise deutet diese Formeln, die auch bei den Kabbalisten classisch geworden sind (Bli Mah) und bei den Gnostikern durch Bythos und ähnliche gegeben wurden; Thomas Aquinas, de ente et ess. c. 6: *ideo inveniuntur quidam philosophi, dicentes: quod Deus non habet essentiam; quia essentia eius non est aliud quam esse eius.* Wo es die Unzertheiltheit, Einfachheit, Gottes bedeutet.

Dasselbe (die absolute Unbegreiflichkeit Gottes) ist auch der wesentliche Gedanke der ältesten, mystischen Theologie; wie sie beim Dionysius Areopagita erscheint. Der Weg zu dieser ist, nach Dionysius (vgl. jedoch Jo. Damasc. k. o. Gl. I. 4) die *αφάιρεσις*, das Hinwegdenken alles Weltlichen von Gottes Idee, möge es sinnlich oder geistig sein. Dadurch (*ἀπομύειν πάσας γνωστικὰς ἀντιλήψεις* *) gelange der Geist zu dem klaren

*) Indeß das Wort, mystisch, ist vom *μυσταῖς* abgeleitet worden. Aber so hat es immer die Bedeutung des Geheimen und Leidenlichen. Di. Ar. div. no. 2: *εἰ ἔκ τινος θειοτέρας ἐμυήθη ἐπιπνύας, οὐ μόνον μάθων, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα, καὶ τῆς πρὸς τὰυτα συμπάθειας, πρὸς τὴν ἀδίδακτον ἀντὶν καὶ μυστικὴν ἀποτέλεσθαι ἐννοεῖν καὶ κρίνειν.*

Klaren Gotteswesens (dem ἀπόλυτον, Absoluten). Diese Aphäreisis der mystischen Theologie unterscheidet sich bedeutend von der sogenannten via negativa, ἀποφατική, der alten und neuen Dogmatik: insofern hier wirkliche Begriffe von Gott durch das Längnen des Gegensaßes gewonnen werden sollen, dort die reine Negation: Daher auch diese Apophasis auf Einzelnes nur, jene Aphäreisis auf alle Anschauungen und Begriffe geht. Dann setzt aber die myst. Th. der Aphäreisis die ἐνωσις an die Seite *); und dieses hat sie verdorben, weil nicht Jeder diese Vereinigung nur auf Sinn und Gemüth des Menschen bezog. Mystik heißt demnach, die Annahme eines höheren Organ's im Menschen, durch welches er das Wesen und Leben Gottes erkenne, und mit Gott sich vereinigen könne. Wir wollen nicht von Abweichungen der myst. Th. in der Kirche, weiter sprechen. Es wird gerathen sein, sie und die Theosophie zu unterscheiden; da denn dieser alle Unternehmungen jene Vereinigung mit Gott metaphysisch darzustellen, zugetheilt würden. Diesen Unterschied hat Rosgarten bemerkt, Borr. zu dem Buche: die Ströme (Stralsf. 1817) von welchem übrigens der Vf. Mehr erwartet hat, als er erwarten durfte. Wir haben noch nicht nöthig, unsere frommen Gefühle aus der Fremde zu holen, wo sie obendrein kaum aus einem phantastischen Wüste hervorscheinen.

*) Di. Ar. div. no. 7. Ἔστιν ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις, ἡ δι' ἀγνοίας γινωσκομένη, κατὰ τὸν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν. (Tauler, Predigten, 492, Epener: „Ich will euch vermahnt haben, daß ihr euer Disputiren einstellen, und dagegen einfältig glauben, und also Gott euch ganz und zumal ergeben wollt; welcher in euch, nicht vernünftiger, sondern wesentlicher Weise geboren wird.)

Die Mystik im engeren Sinne, wie sie Kanne neuerdings vorgetragen hat, als ein mäßiges Harren auf Gottes unmittelbares Werk in uns; wird selten mehr, als negativ, gefährlich, indem sie nämlich das Leben und seine Kraft zerstreuet, und dem Fleiße und Streben des Menschen Abbruch thut.

Ann. 2. Anthropopathisch und anthropomorphistisch sagt man gewöhnlich, unterscheide sich auf zweierlei Art; daß Beides eine niedrige Denkart bedeute, oder das Zweite bloß. Diese andere Art zu unterscheiden, ist die richtigere (so daß *πάθος* das Subjective, die Art des Denkenden, bedeutete): allein es hängt auch so dem Worte der Begriff des Schwachen, vielleicht auch der des Verkehrten, an. Der Mensch soll nicht das Göttliche begreifen und verstehen wollen: er soll sich an das Leben Gottes in der Welt halten, denn dieses ist vorerst seine sichere Sphäre. — Geschichtlich ist noch zu bemerken, daß in der Kirche, wenn der Anthropomorphismus, als Ketzerei, genommen und verfolgt worden ist, bisweilen wohl große Misverständnisse Statt gehabt haben: besonders im Mittelalter und im Kampfe mit den Anabaptisten. Es meinten wohl solche Anthropomorphisten oft den Gedanken, daß der Mensch Mikrokosmos sei, und die Welt also (der geoffenbarte Gott) ein Mensch. Dieser Gedanke hat Mancherlei bedeutet unter den Kabbalisten und Theosophen. Bald nur, daß der Mensch das lebendige Gegenbild der Welt, im Großen (Geistigen) oder im Kleinen (den Stoffen) wäre: bald, daß das Universum Menschengestalt habe; was indeß wohl nur ein Bild von jenem gewesen ist. Bei den Kabbalisten bedeutete Adam Kadmon, der früheste Mensch, die Idee, welche Gott von der Welt gefaßt haben sollte. — Die Zweideutigkeiten in

der Formel, Gott sei ein Leib, oder, er habe einen Leib: gehören nicht hierher. In unseren Dogmatiken werden beide Formeln, so wie die, Gott sei Substanz, und, er habe s. (der essentia entgegengesetzt); gewöhnlich vermengt.

19.

Einfachere Speculation und gangbare Anthropolomorphismen, aber auch Nichts mehr, giebt die dogmatische Darstellung der Eigenschaften Gottes; in denen obendrein immerfort der Gedanke von Gott in sich (dem ewigen Gott) und von der Kraft Gottes in der Welt (der Weltseele) vermengt wird. Die höhere Speculation (natürlich auch auf menschliche Analogie'n fußend) ist besonders auf das uranfängliche Verhältniß Gottes zur Welt gerichtet. Mochte man nun dieses als ein freies, oder als ein nothwendiges, denken (auf das Zweite kamen aber am Ende Alle); so war es das natürlichste, die Analogie des menschlichen Denkens und Sprechens darauf überzutragen. Daher dieses die allgemeine Lehre des Alterthums vom Geheimnisse der Schöpfung, war.

Anm. In der That, soll es eine Lösung des Räthfels der Weltentstehung aus Gott, geben *); so vermag

*) Aristoteles sagt es öfters, Alle behaupteten, die Welt sei entstanden (γενόμενον ἅπαντες φασι. De Coel. I, 10.)

der Mensch nichts Passenderes auszufinden, als, daß auch Gott gedacht und gesprochen habe, und auf diese Weise Sichtbares aus dem Unsichtbaren hervorgebracht, und dieses fortwährend in jenes gelegt. Wir wollen bei diesem, geschichtlich und philosophisch, so reichem Thema, nur einige, vermischte Bemerkungen machen.

Die Idee Gottes, welche vor dem Schöpfungsacte gedacht wurde; war durchaus im Alterthume ~~von~~ Gottes von sich selbst, welche dann in der Schöpfung außer ihm hingestellt worden wäre. Platon hat die morgenländische Lehre praktisch gemacht; und so erscheint bei ihm diese Idee, als eine, frei und von der, zu schaffenden, Welt gefaßte. Dieses liegt auch schon im Worte, Idee, das er wählte (der orientalischen Lehre angemessener wäre ^{εἰδωτος} gewesen, das sich bei den Gnostikern findet). Dieß Wort, von den Meisten misgedeutet *), bezeichnete die Gestalt der Dinge, besonders, die allgemeine, die von den Arten der Dinge (^{εἶδος} **). Und es soll nach Platon, dieser Gedanke der Welt,

Derselbe aber (Top. I, 9): es sei eine unauf löbliche Frage, ob die Welt entstanden sei, oder nicht? Die Welt nämlich hat einen höheren Grund, nach Aller Bekenntniß: es ist nur streitig, ob dieser sich einmal erst entwickelt habe. — Einige der Alten ließen die Sache unentschieden. Die Theorien, die wir hier geben, lassen sich mit beiden Standpuncten vereinigen.

*) Fichte, Reden an d. D. N. 125, übersetzt es, Geschautes. Andere, Gedankenbilder — Weishaupt, über den Urspr. der Lehre von den Ideen. Anm: Ueber die Zwecke — Regensb. 797.

**) Wir haben schon anderwärts angemerkt, daß im Worte *idea* schon der Begriff eines ewigen Verstandes lag. Denn es

dann allen Seelen beigegeben sein, als mit welchem sie ihr Denken und Streben verklären sollen. Dieses ist auch die platonische ἐξομοίωσις τῷ θεῷ. Ferner legte Platon der Idee selbst schöpferische Kraft bei, und sie ist also als Substanz, in diesem Sinne, bei ihm beschrieben, so daß die Streitfrage über die Substantialität der Ideen, einen tieferen metaphysischen Sinn hat *). — Die Alexandrinischen Platoniker verließen wieder die platonischen Abänderungen und ergaben sich den orientalischen Lehren.

Das Wort ist, in mehr als Einem, Sinne, als der Uebergang vom Geistigen zum Sinnlichen, erkannt worden; und so auf das Geheimniß der Weltentstehung angewendet. Als das Mittel, erstlich, innerlich den Gedanken zu fixiren und zu gestalten — die am meisten philosophische Ansicht — sodann als das einfachste Streben außer sich darzustellen, endlich als das anscheinend Geistige in der Körperwelt. In den beiden letzten Bedeutungen hat es der Orient zwischen Gott und Welt in die Mitte gestellt. Die Indischen Lehren in der dritten besonders, das Wort mehr bloß als Ton angesehen. In der zweiten die Persischen: das Wort als einfachste Aeußerung genommen. In der Ersten faßten es die Alexandrinischen Platoniker

bedeutet immer etwas Wirkliches Angeschautes — εἶδος die Gestalt, welche man an Etwas anschauen kann.

- *) Die berühmte Stelle de Rep. 6, vom ἀγαθῷ und seinem Sohne — beschreibt die Idee des Guten (die göttlichen Gedanken der Welt) und die Sonne. Beide geben dem Subjecte das Vermögen und dem Objecte — ὁρᾶν und ὁρᾶσθαι, γινώσκειν und εἶδαι — jenes ist ἐπεκτείνῃ τῆς οὐσίας, προσβαίῃ καὶ δυνάμει ὑπερέχον. Heißt auch οὐσίᾳ, ἢ ἀεὶ οὖσα καὶ μὴ πλανωμένη ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

ter häufig auf; und es lassen sich zwischen ihnen und der Reinholdischen Darstellung von der Bedeutung des Wortes höchst anziehende Parallelen ziehen.

Die Orientalischen Lehren wurden von Moses populär gemacht, so, daß das Wort, bloßer Befehl des Schöpfers wurde. Denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß Moses auf jene Lehren hingesehen habe: und überhaupt möchte wohl die Ansicht behauptet werden können, daß der Mosaismus bestimmte Rücksicht (widerlegend, oder deutend) wie auf heidnische Gottesdienste, so auch auf alt Orientalische Philosophemen, und zwar in Wort und in Ritus, nehme.

Die Alexandriner konnten, wie sich die griechische Sprache bei ihnen gebildet hatte, Idee und Wort mit demselben Ausdrücke bezeichnen. Dieses ist der Logos derselben, den sie gewiß in keinem anderen Sinne personificirt haben, als, in welchem es eben vom Platon gesagt wurde; sofern sie ihn nämlich als schaffende und erhaltende Kraft dachten. Außer den, überall, angeführten, Stellen des Philo von Alexandrien (s. besonders De Wette bibl. Dogm. S. 120 N. A.) bemerken wir einige, welche besonders klar Beides, vom ἐνδιάνητος (bedeutet Gottes Verstand und die Idee'n) und προφορὰς aussprechen, und Paulus widerlegt, welcher irgendwo behauptet, das Bild vom προφ. sei vom Philo nicht auf Gott angewendet worden. De migr. Abr. 416. 434. 444. III. Pfeiffer. Wo der Logos personificirt erscheint, ist wohl ganz allein vom Prophorikos die Rede *). Uebrigens

*) Das Wort, ἰδέα, hat beim Philo die eigene Bedeutung, Geistiges, in und für sich. Wie ἰδ. τοῦ νοῦ - τῆς αἰσθητικῆς, von dem, welcher nicht in Thätigkeit, und in Berührung mit Objecten, ist. Leg. allegg. I. 136. ff.

ist bei den Platonikern diese Darstellung des Logos der vom *σπερματικός λόγος* entgegengesetzt, deren sich vornehmlich die Stoiker bedienen — Etwas, in die Welt Gegebenem, sich in ihr Entwickelndem.

In der christlichen Kirche sind diese Lehren dann zwiefach gebraucht worden. Einmal, unter den Theosophen und unter unseren Philosophen; dann in der orthodoxen Kirche so, daß der Logos, nach Johannes Vorgang, auf das Himmlische in Christus angewendet wurde. Das Verhältniß des *προφητικός* zum *ἐνδιάθετος*, dann abermals auf zweierlei Art; so, daß man an das Verhältniß jenes Göttlichen zu Gott (Ausgehen aus ihm) oder an das zur Welt (Incarnation) dachte.

Die Bilder von Ausstralungen alles Lichtes aus dem höchsten Lichte, sind meistens wohl nur Bilder des, eben Dargestellten, nicht eigene Theorie, gewesen. Eine, nur bei Wenigen im eigentlichen Verstande angetroffene, Vorstellung, ist die, von einem, Gott gleich ewigen, Bilde oder einem Schatten Gottes, welches die Welt sei.

Anm. 1. Die Erste, von den im Paragraph erwähnten, Vorstellungsarten gehört mit zu den emanatistischen (15). Wir finden dieselbe, von Gott, als dem reinsten Lichte, das da sich in eine Welt ausstrahlt habe; häufig neben einer der, eben (19) beschriebenen, in alten Lehren: zum sicheren Zeichen, daß sie nur Allegorie gewesen sei. Als Feuer dage-

gen wird immer in der alten Welt nur, der in der Welt geoffenbarte und wirkende Gott dargestellt: mochte nun dabei mehr auf seine Kraft und Macht, oder (wie bei den Juden, oder in der späteren, chaldäischen Weisheit, s. Gale ad Jambl. de myst. 300) auf das Unerforschliche seines Wesens, gesehen werden.

Ann. 2. Die Speculation von einem nothwendigen Bilde Gottes, welches die Welt sei, im eigentlichen Verstande, hat nur Fichte in seinen letzten philosophischen Darstellungen, ausgesprochen. Es war dieselbe noch nicht zur vollendeten Klarheit gekommen, in der Trilogie: u. das Wesen des Gelehrten. — Grundzüge des gegenw. Zeitalters. — Anweisung z. sel. Leben. —

Hier stand der menschliche Geist nur noch unbestimmt, als Dasein, Offenbarung, des nothwendigen Seins, da; und es konnte dieses immer noch nach der älteren Fichte'schen Lehre, so gedeutet werden, daß die Selbstständigkeit Gottes verschwand. Dieses sollte aber die Arbeit durchführen: die Wissenschaftslehre, in ihrem allg. Umriss dargestellt. Berl. 810. Durch diese wird nun die Vernunft (nach der idealistischen Ansicht, die einzige Substanz der Welt) zum nothwendigen, gleich ewigen, Bilde Gottes, welches, da Gott Leben sei, auch Lebendiges Vermögen sei, mit dem Streben, sich zum vollkommenen Abbilde Gottes zu vollziehen. — Das Einzelne dieser sinnreichen Lehre stellen wir hier nicht dar; auch ist es anderwärts geschehen. Es ist zu beklagen, daß die Beschäftigung mit Fichtens Schriften und Lehren, unter den Unseren so sehr abgenommen hat; wie es uns wenigstens vorkommt. Wir besitzen in ihnen das Höchste, was die Speculation anstreben und ersinnen kann: dann finden wir aber in

ihnen einen hohen, männlichen, Geist, der das Menschliche wahr auffaßt, scharf bezeichnet und indem er es unverfälscht darstellt, das Ideal mit aller seiner Herrlichkeit dagegen hält: kurz Etwas, dessen diese Zeit bedarf. — Außer dem, was im Allgemeinen die Speculation trifft, und insbesondere die Fichte'sche, wie sie sich von Natur und Leben losgesagt hat, zu denen sie doch immer wieder zurückkehren muß; wird diese Lehre noch von manchen einzelnen Schwierigkeiten gedrückt, und auch zur Beurtheilung der letzten Darstellung kann uns Schelling's Darstellung des Verhältnisses der Naturphilosophie — gute Anleitung geben. Das Eine bemerken wir, daß es hier ganz an der Nachweisung eines Grundes für das höhere Denken, eines Standpunctes für die höhere Ansicht, fehlt; und, was die Lehre dafür giebt, immer nur, wie Voraussetzung aussieht, besonders, da Fichte es nicht als Gefühl gelten lassen will. Wer mag sich ein Denken über dem absoluten Bewußtsein, vorstellen! (Anw. z. sel. L. 116) das göttliche Leben wiederherstellte, welches in diesem Bewußtsein ausgetilgt wäre?

Es ist merkwürdig, daß (das Idealistische ausgenommen) Fichtens neueste Lehren, im Ganzen so in dem alten, von Luther hochgepriesenen, Buche: die deutsche Theologie (neu herausgegeben von Grell, Berl. 817) gefunden werden. Man muß sich wundern, daß unsere Landsleute, wiewohl sie begierig nach philosophischen Systemen (alter und neuer Zeit suchen, dieses wunderbare Werk vorübergegangen sind; ob wir schon das Unternehmen keinesweges billigen, es dem deutschen Volke von Neuem in die Hände zu geben. In diesem Büchlein finden wir (s. vorzüglich c. 29 und 49) die Welt, eben so, und

von der vernünftigen Schöpfung ausschließlich angesehen, als das Bild, den Ausdruck Gottes; wenn gleich nicht als nothwendigen, sondern, als, der seinen Grund habe in der Lust Gottes, sich selbst zu bejahen. („Gott als Gott gehört zu, daß er sein selbst verjähre, und sich selbst bekenne und liebe; und sich selbst ihm selbst offenbare in ihm selbst; und dieß noch Alles in Gott, noch Alles als ein Wesen (d. i. Sein) und nicht als ein Würken: dieweil es ohne Creatur ist.“) Es sind dann die praktischen Folgerungen dieselben in beiden Lehren. Man vgl. von diesen besonders, das gute Buch von Val. Weigel — Bericht und Anleitung zur deutschen Theologie. Philos. myst. Neust. 618. S. 134 ff.

Das Bild endlich vom Schatten Gottes, welcher die Welt sei, deutet nicht auf eine besondere Speculation hin, sondern läßt sich mit allen Religionslehren vereinbaren: da ja in allen, zwar nicht die Welt, als unmittelbarer Ausdruck, Bild Gottes, aber doch als der Spiegel seiner Herrlichkeit, erscheint.

21. Von der Trennung der Religionen

Es sind einige Trennungspuncte in der Speculation über Gott und Welt, zu bemerken. Der Eine ist der, in welchem die Schelling'schen Lehren und die der Neuplatoniker auseinanderfallen: daß nämlich Einige den ewigen Gott selbst, in der Welt leben und walten lassen; Andere blos eine Kraft Gottes. Man bemerkt dort eine völlige Verwirrung der Religionsgedanken.

Anm. 1. Bevor wir die Schelling'schen Lehren erwähnen, bemerken wir dieses voraus. Die sogenannte naturphilosophische Schule ist nicht als eine Schaar entschiedener Jünger Schelling's zu nehmen, sondern als Inbegriff der, vom Geiste der höchsten Speculation angeweheten, Männer unserer Zeit; die idealistische Partie ausgenommen. Man kann annehmen, daß weit weniger Schelling's eigene Darstellungen, als die mancherlei Lehre, welche dieser Meister, bald von diesem, bald von jenem, angenommen hat; diesen Geist angeregt hat. Ferner ist in dem System des Meisters selbst die Allegorie nirgends zu verkennen; und was nach materialistischer Denkart darin gesagt wird, als Unwesentliches vorbeizulassen, weil es inconsequent ist; und eben so bei manchen Schülern? Was die Erkenntniß der Natur endlich durch diese Schulen gewonnen haben möge, können wir nicht beurtheilen. Indes kommt es uns vor, als sei der Gewinn nicht größer, als den jede philosophische Ansicht der Natur bisher gegeben habe, der zweideutige Gewinn aber der Analogie'n, welche man in der Natur aufsucht, ~~ist~~ eigentlich gar nicht durch diese Speculationen gegeben, sondern ein ganz gewöhnliches altes Witzspiel.

Schelling's Lehre ist bekanntlich anfangs die Fichte'sche gewesen; nur, daß sie bestimmter aussprach, daß das Ich die gesammte, vernünftige Natur sei. Die Welt wurde so, rein idealistisch, als in einem Streben jener allgemeinen Vernunft begründet, sich ihrer bewußt zu werden, genommen. Aus dieser allgemeinen Vernunft, in den spätern Lehren Schelling's wurde ein ewiges Sein, Gott; und wir meinen, vorzüglich drei Lehren hier, bei dem Meister und in der Schule, bemerkt zu haben, welche auch

wohl bei den Einzelnen sich mit einander vermengt haben. Wiewohl in allen angenommen wird, daß das Leben der Welt Gegensatz unter der bewältigenden Identität sei, Gegensatz von Einem und Vielem, von Erkennen und Sein, Unendlichem und Endlichem, alles nur Selbstbejahung des Absoluten. Das Absolute heißt darum auch das lebendige Band der Welt. Die eine Schellingische Lehre ist nun die, daß in der Natur das Nichts sich setze, vollziehe, die zweite, daß die Indifferenz sich darin auseinanderlege; die dritte endlich, daß das Absolute sich darin offenbare; allemal aber so/dieses als Etwas von Ewigkeit, und nicht materiell Geschehendes, gedacht werden. Die beiden ersten Vorstellungsarten sind Mißbrauch wissenschaftlicher Formeln, mit denen, dürften sie genau genommen werden, sich der Gottesgedanke nicht verträge. Sie dürfen es aber um so weniger, da die Gotteslehre bei ihnen nicht das Wesentliche ist *). Man könnte die erste auslegen, als würde erst Leben und Gesetz in der Welt: allein das Nichts hat hier seine Bedeutung aus den platonischen Formeln, in denen Gott so heißt (davon oben); wozu noch der Gegensatz gegen die Formel kam, daß Gott, *Monas* sei. — Es ist nun wohl schon die mathematische Bedeutung von 0 in dieser Lehre nicht richtig gefaßt worden; denn auch dort wird Zahl nicht aus 0 abgeleitet **). Auch wollen wir das Schwanken mancher

*) Wenigstens hat es Oken hin und wieder, auch in der Naturphilos. 2. Th., Vorrede, gesagt, daß die Philosophie, d. i. was von ihm über Gott, Freiheit u. s. w. gesagt werde, Nebensache neben dem Realen sei, und Physiker bloß ihn beurtheilen können. (S. zu S. 10.)

**) Diese Null-Lehren (in einem fliegenden Blatte in diesen

Bestimmungen nicht rügen, wie, daß auch die Dinge, außer Gott gedacht (also das Ungöttliche) von diesen Philosophen Nichts genannt wird, daß das Sich-sein Gottes eine zwiefache Rolle spielt, bald das Dasein der Dinge bedeutet, bald das, Sichseinbewußt werden in den Geistern und, daß es auch wohl nicht dieselben Principien seien, die von ihnen aufgestellt: Ponirendes, Ponirtes, Gestalt, und die gewöhnlich in ihren Lehren durchgeführten, Sein in sich und im Centrum: der Sinn der Lehre ist der, wie bei den anderen, daß die Individualisirung durch die Welt hin, das Leben Gottes selbst, sei.

Bei der zweiten und dritten bemerken wir nur das Schwanken zwischen zwei Vorstellungen vom Grunde des Unvollkommenen und Bösen. Dasselbe macht auch den Unterschied zwischen älterer und neuerer Schellingischer Lehre. (Die neuere nennen wir vorzüglich die, welche den Schriften zum Grunde liegt: Darstellung des Verhältnisses der Naturphilosophie z. verbess. F. Lehre — Denkmal Jacobis — und, u. die Freiheit.) Sonst war die Vielheit, in welche das Göttliche übergegangen war, dieses Unvollkommene und Böse; dann das Leidende, rein Objective, das bei dem Streben des Absoluten, sich zu erkennen und darzustellen, nothwendig werde.

In dieser letzten Lehre hat sich Schelling eigentlich ganz an Jakob Böhm angeschlossen. Das Ganze

Jahren — Deutung der Null überschrieben — als die größten Entdeckungen gepriesen) kann man aus alten Zeiten schon beschrieben finden, in Böhm, de Nonismo et Nihilismo (1733). Anhang.

derselben aber ist keinesweges nothwendig "atheistisch". Denn es ist von einer Gottesentwicklung nicht so die Rede, als müßte das Absolute erst dadurch werden; sondern, als von dem, in der Natur sich offenbarenden, Gott, welcher, im geistigen Theile der Schöpfung immerfort zu seiner vollkommenen Gottheit sich entwickeln soll, und dermaleinst Alles durchdringen.

Wir bekennen aber offen, daß das Wesentliche aller dieser Lehren uns zwar in seiner Begründung lose, und müßige oder verworrene Speculation, scheint; aber keinesweges in sich so gefährlich für Wissenschaft und Religion, als Viele meinen und vorgeben. Gewiß kann dabei der Glaube an einen liebenden, waltenden Gott bestehen, und die Gedanken der Freiheit und Unsterblichkeit. Kann der Gott, welcher sein Leben in die Welt ergießt, die Creatur je verlassen? ist ferner nicht das Leben der Welt in dieser Lehre, ein ins Einzelne Bilden, und hat selbst Schelling's geschriebenes Wort, die sittliche Freiheit aufgehoben? außer daß es den Menschen mit einer bestimmten Lebensgestalt geboren werden läßt — und das werden ja doch auch seine Gegner nicht leugnen? Wo ist ferner die Nothwendigkeit in Schelling's Lehren, daß sie die Unsterblichkeit der moralischen Person des Menschen leugneten? und ist es nicht diesen Lehren angedichtet, daß die Welt nur ein Spiel des Werdens und Vergehens sei? Aber diese Philosopheme haben das Unglück, daß Jeder sich damit, als wie ein Berufener, befaßt; als Freund oder als Feind. Man kann es nicht bergen, daß unter den Theologen das meiste leere Gesträuch und Meinen über sie getrieben wird. Wahrscheinlich, weil unter diesen gerade so viele Philosophen, nur ex officio sind.

Wir wollen zum Schlusse dieser Anmerkung noch die vollkommene Uebereinstimmung von J. Böhm und der letzten Schelling'schen Darstellung nachweisen *). Man kann besonders den 4. Brief jenes Theosophen vergleichen. Das Absolute heißt bei ihm das ewige Ein, das ewige Eine Gut: es soll sich haben offenbaren wollen; alle Dinge seien entstanden aus der Einheit Willen und Lust, durch die Schiedlichkeit und Unfaßlichkeit des göttlichen, eben darum ausgesprochenen, Wortes (dieses nennt er das *mysterium magnum*.) Hierbei ist das Wesen der göttlichen Kraft beim Ausprechen (das zweite Centrum) und das Wort, das Ausgesprochene (die Weisheit, das dritte Centrum) zu unterscheiden. Von jenem kommt das Ideale, von diesem das Reale. Feuer nennt Böhm, jenes, sofern es diesem entgegenwütht — nach kabbalistischen Sprachgebrauche, und seine Wirkung, den Sieg des Idealen, die Feinlichkeit und Licht, Seele und Geist. Und, wie dann bei Schelling in jedem Einzelnen sich das Dreifache des Urlebens wiederholt; so auch bei Böhm *).

*) Beim Jord. Brunus (dessen Philosophie übrigens bescheidener ist als Schelling's) finden wir denselben Ausdruck von der Identität — *Praxis descensus s. applicatio entis* — p. 85: *Ea omnia, quae in rerum natura sunt explicata, dispersa, distincta, ordinata, differentia; in Eo (dem Unum in rebus und dem Unum super omnia) omnia sunt, non inquam unita, concidentia, convenientia, sed sunt unum, idem, sunt ipsa identitas; in ipso enim nulla est distinctio, nullus est ordo intrinsece, sed haec omnia sunt ab ipso.*

*) Bei J. Böhm und Anderen seiner Art, wird diese Trias, das Herausstreben, Zurückstreben und die Synthesis; in den Bildern von Spiritus, Del und Tinctur dargestellt, im

Schelling selbst hat diese Parallele mit dem alten, immer wunderbar begabten, Theosophen, veranlaßt, indem er sich auf ihn berufen hat, und (in der Abh. wenigstens, über die Freiheit) selbst seine sonderbare Darstellung gebraucht *).

Anm. 2. Die neuplatonische Lehre ist dem Obigen nach, natürlicher als die Schellingische. Sie weicht in den Einzelnen, welche sie darstellen, von sich ab; aber im Ganzen ist sie dieselbe, auch bei heidnischen und christlichen Platonikern. Nur, daß diese kirchlich gebräuchliche Formen in dem Systeme lieben. Gott, Idee, und Weltseele; dieses sind die Principien dieser Lehren. Die Weltseele nun schafft in ihnen, indem sie sich klar werden will **), oder indem es sie drängt, ihre Natur auszusprechen, wirksam zu sein in ihrer Art ***). Bei Philo ist der Logos Prophorikos von der Weltseele nicht verschieden; und eben daher konnte es auch wohl kommen, daß alte Väter in der christlichen Kirche, Sohn und Geist nicht deutlich unterschieden. Es zeichnet sich unter den platonischen Lehrern, der sogenannte Dionysius Areo-

Ersten aber die Trias wieder in Mercur, Sal und Sulphur nachgewiesen.

*) Das Praktische ist bei Böhm, wie er es selbst beschreibt, von d. wahren Gelassenheit, c. I. „daß der Mensch der Selbheit abstirbt, all sein Willen und Begier in Gottes Willen einführt — und sich in allen Thun für Gottes Knecht hält, und denkt, Alles, das er fürchtet, daß es Gott thue.“ Dieses ist auch bei den andern Theosophen; allgemein genug gefaßt, daß jedes Herz ihm bestimmen kann.

**) Plot. 3, 8, 1. Alle Schöpfung heist hier *θεωρία*, und die Weltseele selbst *γόνιμον ἰδωλον τοῦ νοητοῦ*.

***) Plotin. 5, I, 6, 2, 1. „Es schafft das *τέλειον καὶ ὑπερ-πλήρες*.“

Areopagita aus; ein Schriftsteller übrigens, den wir nicht, nach der gemeinen Ansicht, erst in das vierte Jahrhundert setzen möchten. Bei ihm mischt sich Emanatismus in diese Lehre. Denn die Weltwesen gelten ihm nicht, alle auf gleiche Weise, aus Gott hervorgegangen, und von ihm gehalten und beseelt, sondern stufenweis, und so, daß die höhere Classe der Dinge immer die nächste, niedrigere, beseelt und begeistert. Dieses ist auch der Sinn des Buchs, *περὶ τῆς οὐρανόθεν ἐκπαύσεως*, besonders auf die reingeistigen Naturen angewendet. Es ist also thöricht, Engel- lehren, in der gangbaren Art, im Buche zu finden: wie es unsere Dogmatiken noch behaupten. — Auch der Verfasser der Schrift, *περὶ κόσμου*, ist ein Platoniker dieser Art gewesen, indem er (c. 6) nach den Graden der Natur, die göttlichen Einflüsse ordnet.

22.

Der andere, vorzügliche Trennungspunct der Speculation über Gott und Welt, geht das eigentlich Weltliche an, was uns unvollkommen und schlecht *), aus dem religiösen Standpuncte oder nach der gewöhnlichen metaphysischen Ansicht, erscheint. Dieses Weltliche ist entweder aus Gott selbst hervorgegangen, gedacht worden; oder als ein Geschick in der, von ihm geschaffenen, Geister-

*) Entweder wird der Grund von ihm in den alten Theorie'n als eine Leerheit, oder als Finsterniß, oder als ein lebendiges Böses dargestellt.

welt. Bei jener Ansicht, wird die Schöpfung selbst, als ein Abfall, begriffen; bei dieser der Abfall von Gott, in eine Zeit der Welt gesetzt. Jenes ist die der Gnostiker, dieses die der Platoniker (Alexandriner).

Anm. Diese Gedanken würden äußerst interessante Durchführungen veranlassen, wenn wir hier den Raum für sie hätten. Für die gnostischen Lehren giebt allerdings das Buch von Neander bedeutende Aufschlüsse. Indesß mag über Einzelnes noch Manches zu sagen sein *). Gnostiker und Platoniker sehen neben das Göttliche, meist die Hyle, als wie ein gleichewiges Princip; und so denkt man sich die Lehren auch gewöhnlich. Allein wir glauben nicht, daß wirklich in der alten Welt, wo der Glaube an Gott bestand, eine solche ewige Materie angenommen worden ist. Vielmehr hat sie wohl immer ein nothwendiges Geschick in dem göttlichen oder geistigen Leben bedeutet, ein Geschick, daß das Einfache in das Getrennte und Stoffartige fiel. (Vgl. Mars. Ficinus zum Parmenides und Timäus des Platon.) Daher auch in vielen Theorie'n von christlichen Metaphysikern, der Satan, dessen Begriff mit der der ewigen Materie derselbe ist, wie wir unten sehen werden; mit denselben Namen genannt wird, welche auf den Grund

*) Wir wollen zum Beispiele dieses bemerken. Der Gnostiker Marcus hat die Hyle, das genannt. Dieses erklärt N. 221., gespaltenes göttliches Leben. Allein der Ausdruck ist aus pythagoreischen Symbolen, nach denen das Unbegrenzte das heißt. Wir werden hiervon zu Platons Philebus handeln.

des Abfalls in Gott oder den Geistern bezeichnen, vorzüglich solchen, die von der Finsterniß hergenommen sind *).

Der gnostische Gedanke von einem Abfalle in Gott, läßt sich durchaus nicht mit der Herrlichkeit des ewigen Gottes vereinigen; wie er nun auch gewendet und dargestellt werde. Es scheint uns, als wäre er in Schelling's Lehren **), inconsequenterweise, heretisch gekommen, und als wenn er durchaus nicht in sie gehöre, da sie ja in Gott eine ewige Lust sich zu bejahen, annehmen. Wenigstens darf dieses System den Abfall bloß für einen, in der Geisterwelt erfolgten, mit den Neuplatonikern halten. Es ist derselbe dann das Unglück der Selbstsucht und niedriger Ansicht, welches in dem einzelnen Vernunftwesen eintritt, sowie es eben einzeln wird und sich begreift; und von dem es sich, Kraft der inwohnenden Idee, befreien soll: was man (im Vorbeigehen gesagt) oft das philosophische Sterben, in einem andern Sinne nennt, als in dem es bei Platon gesagt worden war, da dieser bloß das Zurückgehen von dem sinnlichen Eindrücken und Lüsten damit ausdrücken wollte. — Die Platoniker, eigentlich verstehend, was Platon gedichtet hatte, nahmen an, das ganze irdische Dasein sei ein selbstgewählter Zustand der verschlechterten Seele.

*) Auch die platonische Beschreibung von der Materie, daß sie ein *ἄπειρον* und *ἀνείδεον* sei, paßt zu jener Meinung. Als ein, für sich bestehendes, Ding, hätte sie so nicht heißen können.

** Philof. u. Rel. 34 ff. 56. and.

In den bisher beschriebenen, haben wir alle mögliche Systeme der Speculation kennen gelernt. Es sind indeß außer diesen reinen Systemen, noch viele Mischungen von Lehren vorhanden gewesen, die wenig bedeuten, so wie sie von geringer Geisteskraft zeugen: unzählige aber, besonders heutzutage, aus den Formeln aller Systeme zusammengesetzt, und in denen bloß die Formel herrscht.

Anm. Wir müssen dieses auch für die Darstellung der Religionsphilosophie'n neuerer Zeit bemerken, welche unten folgen wird. Auch dort werden wir von diesen Vermischungen und Formelsystemen, höchstens nur im Allgemeinen und warnend, sprechen. Ganz besonders gehören hierher die Feßler'schen Lehren und Schriften.

Das Wesentliche der, oben vorgetragenen, Lehre, ihre psychologischen Nachweisungen und die Bezeichnung der Schranken, innerhalb welcher der menschliche Geist sich zu halten habe; dieses ist in alten und neuen Zeiten immer erkannt, freilich aber viel verstellt, unterdrückt, selten auch in diesen Formeln, und nirgends noch klar in seiner Vollständigkeit ausgesprochen worden.

Ann. Wir wollen Aeußerungen, alter und neuer Zeit, in denen jene Lehren anklingen; solche nämlich, welche auf ähnliche Weise die beiden Bestandtheile des Gottesgedankens, Selbstbewußtsein und Glauben, darstellen, zu den folgenden Paragraphen geben. Hier dürften nur solche ihren Platz finden, in denen dieselbe Sphäre für den religiösen Gedanken des Menschen bezeichnet ist. Allein sie kommen, gelegentlich sonst schon hier vor *). Bei vielen solchen Aeußerungen ist indessen im Zusammenhange ihrer Lehre die Mißderung angebracht, daß die Offenbarung z. B. etwas Mehr lehre, oder, gewissermaßen (was gar Nichts sagt) noch eine höhere Erkenntniß für den Menschen möglich sei: oder es wird, inconsequenter Weise, das Wesen Gottes für unerkennbar genommen, aber über sein ursprüngliches Verhältniß zur Welt speculirt. Selbst Newton faßte den Gedanken nicht rein, in einer, sonst sehr bestätigenden, Stelle, *Philos. nat. p. 483: Intimas substantias nullo sensu, nulla actione reflexa, cognoscimus; et multo minus habemus ideam substantiæ Dei. Hunc cognoscimus solum per proprietates suas et attributa, et per sapientissimas et optimas rerum structuras et causas finales; veneramur autem et colimus ob dominium.* Dieser aber und der, damit verbundene, Gedanke, daß wir Gottes Dasein unmittelbar im Gemüthe erkannten; war auch das Wesentliche in Kant's Lehre: und sie sind eben daher seit ihm häufiger und bestimmter unter uns ausgesprochen worden. —

*) Das Buch von Jenisch, Kritik des dogm., idealist. und hyperid. Rel. und Moralsystems (A. 804) — ein gedachtes und treffliches Buch, giebt im Allgemeinen dieselben Gedanken.

Ganz, wie unsere Theorie von dem, was Menschen wissen und glauben, läßt sich eine Stelle von J. N. F. Richter vernehmen (Museum, S. 162): — „Es erscheint uns die Urseele nur als eine, immer hellere, aber ewige Aurora am All; und diese Sonne geht nie auf, weil das Auge der Endlichkeit an der Sonne stirbt. Nur das göttliche Morgenroth sieht und verträgt der Menschenblick.“ Dieses sind auch Bilder, die der Seele sehr nahe liegen, und immer hier gebraucht worden sind.

25.

Die Religionstheorie'n unserer Zeit und in unserm Volke (welches allein eine Religionsphilosophie kennt und besitzt) haben nämlich den alten Weg der Demonstration des Daseins Gottes verlassen; aber, außer den (von Einigen einzeln erkannten) Lehren vom Selbstbewußtsein und vom Glauben, als Principien der unmittelbaren Erkenntniß Gottes, sind noch die von der angeborenen Idee Gottes, vom Gefühle und der Anschauung, aufgestellt worden. Die Allermeisten haben unbestimmte Theorie'n, und sie gebrauchen für sie die Formeln aller dieser Lehren neben einander.

Anm. 1. Es wird sehr rathsam, diese Theorie'n bestimmter zu unterscheiden; wiewohl es noch nicht in Schriften geschehen ist. Von dem es am tüchtigsten geschehen sein würde, Carus; dieser hat in den

„geschichtlichen Rückblicken“ in seiner Religionsphilosophie nur fragmentarische, nach der Zeitfolge geordnete, Darstellungen solcher einzelnen Lehren gegeben. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie, hat, wie sich von selbst versteht, Ansprüchen dieser Art nicht genügt.

Anm. 2. Demonstration des Daseins Gottes setzt voraus, daß es für den Menschen, früher und sicherer Erkanntes gebe, als eben das Dasein Gottes sei; und aus und neben jenem, Gott, als nothwendiger Grund, zusammengedacht werden müsse. Dieses ist der Begriff von Demonstrieren überall. Man hat sich zu hüten, daß man mit dem Begriffe der Demonstration nicht den der Ueberzeugung aus Gründen verwechsle, wie es selbst von Kant geschieht. Denn bei dieser ist kein fremdes Object da, aus dessen Dasein ein gewisses erschlossen würde; sondern desselben Art und Erscheinung im Gemüthe, bestimmt uns, es für wahrhaft zu nehmen.

Anm. 3. Der Unterschied der angegebenen Principien, wenn man sie genau nimmt, ist der (den Glauben ausgenommen, da dieser Begriff gar zu unbestimmt ist): Wer das ursprüngliche Selbstbewußtsein als Princip des Gottesgedankens nimmt; der hält dafür, daß der Mensch denselben, nicht nur vor allem Denken, Thun und Schaffen nothwendig habe, sondern auch mit Voraussetzung, Gebrauch desselben; eben denke, thue und schaffe. Angeborene Idee Gottes, wie man sie im Mittelalter annahm, ist ein bestimmter Begriff Gottes, neben den Anlagen und Formen des menschlichen Gemüths, ursprünglich vorhanden. Gewöhnlich wurde als solcher, der des aller vollkommensten oder allerrealsten Wesens, angenommen. Die Unbestimmtheit der philosophischen Sprache, sonst

und jetzt, ist so groß, daß man Viele, die solches behaupteten, auch unter die anderen Titel bringen kann. Gefühl, im Gegensatze, besonders zum Selbstbewußtsein auf der einen, Empfindung auf der anderen, Seite; ist, Wahrnehmung des Höheren, welche im Leben selbst, und zwar in einer gerührten oder erhöhten Stimmung und Richtung des Inneren, erfolgt. Anschauung endlich, unmittelbare Wahrnehmung göttlicher Gestalten. — Wir übergehen eine moderne Gestalt der Religion, welche wir z. B. bei Novalis, II. 266, finden, und sonst unter den Dichtern; da sie nur in die Centralisirung des Lebens, so zu sagen, gesetzt wird, d. h. da hinein, daß der Mensch von Allen nur Eines liebe und wolle, mag dieses nun Idee oder Object sein: Dieses ist Interesse an Etwas, nicht Religion.

26.

Die alte Demonstration des Daseins Gottes kann nur eine von diesen drei Begründungen haben: eine angeborene Idee Gottes, von deren Realität es sich blos handelt, die Betrachtung der Welt außer uns, endlich die Erscheinungen des inneren Lebens, besonders die Stimme des Sittengesetzes in uns. Das antologische, kosmo- und physikotheologische, auch teleologische, Argument, das moralische endlich: dieses sind die gangbaren Bezeichnungen derselben. Es können die einzelnen sehr verschiedenartig dargestellt werden, und sind es so worden. Allein allen steht schon entgegen, daß es unwürdig und unglück-

lich sein müßte; sollte der Begriff, der unser Leben hält, erst aus andern herausgesucht werden, also auch zufällig sein; und daß in der That unseren Verstand aus der Welt Nichts hinausführt. Wir vermögen blos, aus Weltlichem Weltliches zu erkennen und zu erschließen *). Endlich rührt und regiert uns nicht ein Gedanke Gottes, den wir uns demonstrieren müssen.

Anm. 1. Das sogenannte historische Argument, ist ein verkrüppeltes ontologisches. Der Begriff Gottes wird, statt in der eigenen Brust, außer uns und vielfältig, ja überall, nachgewiesen: Dadurch, wie man meint, recht bedeutend und sicher gemacht. Ueberhaupt aber ist es natürlich, daß der Beweis gar keine Kraft hat, weil er sich auf Induction durch Erfahrung gründet; die schon gemachte Induction aber zeigt uns sogar bereits, daß eigentliche Religion (zu welcher Götzendienst nicht gehört, wie wir oben sahen) in ganzen Völkern und Zeiten erstorben gewesen ist.

Anm. 2. Von den ontologischen Beweisen sind drei Formen zu bemerken **): es werden einige aus

*) Arnob. adv. gentes, I. 32 s.: Ita est periculosum argumentis aggredi, Deum principem comprobare, quam ratione, huiusmodi esse illum, velle cognoscere. — Quis quamvis est hominum, qui non cum illius principis notione diem primae nativitatis intraverit?

**) Kant's „einzig möglicher Beweisgrund“ und Mendelssohn's Beweis (Morgenst. 292) aus der Möglichkeit der Dinge — dürfen natürlich nicht zu den ontologischen gerechnet werden. Es sind logische Argumente, von denen das Mendelssohn'sche den Satz verdreht, daß alles Mögliche es

dem Inhalte des Begriffes von Gott genommen, andere aus dem Dasein im Gemüthe, andere aus der Art dazusein (Modalität) des Begriffes (daß er nämlich ursprünglich dasei, oder sich als nothwendig ankündige). Von der zweiten Form war des Cartesius ontologisches Argument; wiewohl denselben der unbestimmte Lauf seiner Meditation auch auf die erste und dritte bisweilen geführt hat. Die erste ist die des Anselmus Cantuariensis. Es wird indeß dieses Argument gewöhnlich unrichtig angegeben; als habe Anselm die Existenz für eine Vollkommenheit gehalten; welche also mit in den Begriff des vollkommensten Wesens gehörte. So hat es unter Anderen auch Mendelssohn, Morgenstunden, 311 ff. N. N., genommen, und schlecht vertheidigt, immer diesen Beweis mit dem aus der Nothwendigkeit des Begriffes, verwechselnd. Vielmehr schließt Anselm (proslog. 2) daraus, daß der höhere Begriff, Realität haben müsse. „Id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo.“ Der Aristotelische Satz liegt zum Grunde: βέλτιον εἶναι ἢ μὴ εἶναι. — Alle diese Beweise fallen, durch Leugnung jenes, zum Grunde liegenden, Gottesbegriffes, als eines ursprünglichen und nothwendigen.

nur für uns sei — das Kantische den Schlusssatz ausläßt, daß alles Wirkliche ein Nothwendiges voraussetze. Wir haben anderwärts schon bemerkt, daß dieses Kantische, wie aus dessen früherer Schrift, Prince. cogn. metaph., N. Schr. IV. 136 ff., erhellt, ursprünglich gegen Wolfs Schule gerichtet war; indem es das Mögliche, zum nicht bloß Nichtwidersprechenden, sondern, in der Wirklichkeit Begründeten, machte. Es findet sich Kants Beweis schon bei Leibniz, Opp. II. 254. Dutens.

Ann. 3. Die beiden Beweise aus der Beschaffenheit der Welt, unterscheiden sich so, daß der eine (kosmologische) aus dem Begriffe weltlicher Dinge, der andere aus deren Erscheinung, besonders im Zusammenhange, schließt. Die Worte, *κόσμος* und *φύσις* sind eigentlich hier umgekehrt gebraucht. Diese (samt dem teleologischen) fallen, wenn man dardhut, daß sie nur die Einheit der Welt und unsere mit der Welt, und ein, den Erscheinungen zum Grunde liegendes, Wesentliches dardhün. Ja, was den ersten Beweis anlangt, so kann der Zweifler mit dem Gedanken dagegen auftreten, daß (wie Hippocrates irgendwo sagt), es nirgends *ἀρχή* gebe, sondern Eines in der Welt immer das Andere trage, und wiederum von dem Andern getragen werde. Es können, die physikotheologischen Darstellungen besonders, nur als Nachweisungen des herrlichen Waltens von dem, uns ursprünglich bekannten, Gott gelten. Wie Jo. Damascenus es beschreibt, f. o. I, I: *πάντων ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεόν, ὑπ' αὐτῶν φυσικῶς ἐγκυτέσπασται. Καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις, καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβένησις, τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως.* Aber es ist oft schon gesagt worden, daß die großen Unregelmäßigkeiten im Laufe der Natur, das gläubige Gemüth noch mehr anziehen und erfüllen, als die ordnungsmäßigen Erscheinungen, indem sie an den höheren Gedanken Gottes erinnern. (Schleiermacher Reden, 129.)

Ann. 4. Die moralischen Beweise sind von zweierlei Form vorhanden. Einige sprechen aus, es erscheine Gott in dem Sittengesetze schon in sich: Andere, es könne dasselbe ohne ihn nicht ausgeführt werden. Jede von beiden, hat ihre unzähligen Darstellungen gehabt; welche wir hier nicht auseinandersetzen mögen.

Drei Bemerkungen indeß wollen wir hinzufügen. Alle diese Beweise leiden an der Einseitigkeit Kantischer Lehren, welche statt des Menschlichen, nur bürgerliche Moralität aufstellten und verlangten; und dabei das Sittengesetz in seiner ursprünglichen Gestalt, nie aufgezeigt haben. Das Uebersinnliche vorzüglich, das in dem Sittengesetze liegen soll, haben die Befenner dieser Lehren, verschieden und ungenügend, dargestellt. Sodann aber, Kant's eigentliche Lehre hierüber betreffend; so muß man die elende Gestalt dieses Beweises übersehen, welche dieser bei ihm selbst, und oft bei seinen Schülern, gehabt hat: als hätte der Mensch ein zwiefaches Streben in sich, und zwar neben dem sittlichen eines nach sogenannter Glückseligkeit; und als brauchte der Mensch bloß Gott, damit er für diese sorgte. *Det vitam, det opes; aequum, mihi animum ipse parabo* — hat Reinhard, in der berühmten Vorrede zur Moral, mit Recht hierauf angewendet. Man muß sich an das Bessere halten, was Kant selbst hierüber vorgetragen hat (Kr. der Urth. 426 ff.): daß nämlich das Dasein Gottes dem Menschen nöthig wäre, bei seinem Bestreben für die allgemeine Glückseligkeit. In sofern Gott die sittlichen Bestrebungen mit einander, und die sittlichen und das Aeußerliche, Umstände und Erfolge, zusammenstimmen lassen müsse. — Endlich sieht man leicht, daß unter diesen moralischen Argumenten viele sind, in denen eben, wie vorher gesagt wurde, Demonstrations- und Ueberzeugungsgrund verwechselt worden ist *).

*) Hier und überall hat man sich vor der Formel zu hüten, daß Gott, vollkommener Beobachter des Moralgesetzes sei;

Die Religion im ursprünglichen Bewußtsein des Menschen nachzuweisen; hat, nachdem Andere es schwankend und unter anderen Namen aufgestellt hatten, Clodius versucht: wiewohl seine Nachweisung nicht die Anschauungen des Selbstbewußtseins rein wiederzugeben scheint.

Anm. 1. Die Lehren von Clodius, erst (vielleicht zu weiterschweifig) im Grundrisse der allg. Rel. lehre (L. 808) wissenschaftlich vorgetragen; werden von ihm jetzt in allgemein faßlicher Art, und in Anwendung auf Welt und Leben, und auf dasjenige besonders, was diese Zeit bewegt — dargestellt in der Schrift: von Gott, in der Natur, der Menschengeschichte, und im Bewußtsein — 2 Abtheilungen (L. 818). Diese Lehren sind von den Meisten übersehen, Andere gebrauchen das erste auch stellenweis, und citiren es, nach gangbarer Art, zu Gedanken von ganz verschiedenem Sinne: Planch in der Encyclopädie, hat das unbegreifliche Versehen begangen, Clodius unter die Naturphilosophen zu setzen. — Dieser Philosoph findet aber im Selbstbewußtsein des Menschen, den Gedanken gegeben, an ein beharrliches, lebendiges, geistiges Sein — an das ungefähr, was wir als Gegenstand des Glaubens nehmen. — Dieser Theorie nähern sich: Malebranche, *de inq. ver.* (Gen. 685) I. p. 14: *Deus eas ideas in nobis creavit,*

einer Formel, welche, wie man auch dieses Gesetz, sich darstelle, blasphem ist. Sie konnte nur nach idealistischen Ansichten behauptet werden; und aus solchen Lehren ist sie auch in die Theologie gekommen.

quae necessariae inerunt, ut secundum ordinem naturae, a se praestitutum, ageremus. — Unsere Bewußtseinslehre scheint auch Herder zu begünstigen: — Gott, S. 194 (N. A.); „Im Begriffe der Vernunft ist die Demonstration Gottes gegeben; ohne den Begriff Gottes ist keine Vernunft.“ Lichtenberg, verm. Schr. II. 85: „Wir können nicht anders, Wir müssen Ordnung und weise Regierung in der Welt erkennen: das folgt aus der Einrichtung unserer Denkkraft.“ In Rehberg's Schrift: über das Verhältniß der Metaph. zur Rel. — ist dasselbe vorgetragen.

Anm. 2. Die alte Sprache, auch die der Griechischen Philosophen, hat zwar keinen Ausdruck für das Selbstbewußtsein, insofern dieses die Urhandlung des geistigen Lebens vom Menschen *) ist; sie nimmt blos Rücksicht auf das Bewußtsein dessen, was von Außen an und in uns kommt (das materielle Bewußtsein) und dessen, was in unserem Wollen und Thun liegt und gelegen hat (praktisches Bewußtsein; wenn das Andenken an das Geseh, erfreulich oder niederschlagend, damit verbunden ist, Gewissen genannt.) Dieses zweite ist das *συνείδησις* und *συνειδησις* der Griechen; auch *συντήρησις* und *συλλογισµός* bei den späteren. Das Erste auch *συνειδησις* späterhin *συναίσθησις* (Plotin. 4, 4, 24, der *αἴσθησις* entgegengesetzt.) In den abendländischen Schulen *memoria* — beim Platon *φρόνησις* und *ψυχή* schlechthin, in der aristotelischen Schule, *φαντασία*, beim

*) Dieser Begriff lag den Alten mit in den Worten Leben und Seele. In der gemeinen Sprache wurde der Unterschied zwischen Bewußtsein und Kraft, durch Ich — Ich, oder Ich — Seele (bei den Ebräern), ausgedrückt.

Lucretius repetentia. In den neuen Schulen ist es sehr verschieden ausgedrückt worden, so oft, daß man es nicht genau genug von der willkürlichen Richtung auf die Erscheinungen des inneren Lebens, und Auffassung (Reflexion) derselben unterschied. Hiervon dürfen wir nicht ausführlicher sprechen.

Allein es fehlt doch der griechischen Philosophie nicht an dem Gedanken, daß der Mensch von Natur seine Kräfte und Richtungen kenne, und zwar in einem lebendigen Wissen um sich selbst, nicht in einem todtten Begriffe. Besonders hat Aristoteles, wie es uns erscheint, diesen Gedanken ausgesprochen. Natürlich gehört die κοινή αἰσθησις desselben nicht hierher (de an. 3, 2); es geht diese blos auf körperliche Empfindung, und ist das Resultat von allen diesen und allen Zuständen des Leibes — Gemeingefühl, wie auch wir es sagen. Aber Metaph. 14, 9, das Sichselbstfassen des νοῦς — ist ein Ausdruck des ursprünglichen Bewußtseins. Eine Stelle, deren sich Jacobi irgendwo für seine Lehre bedient, Eudem. 7, 14 (und diese Stelle kann gar wohl dem Ar. angehören; man denke sonst von diesen Büchern, wie man wolle) wo von einem höhern Princip im Menschen die Rede ist — λόγου ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τὴ κρείττον — gehört allerdings auch hierher. Aristoteles nimmt neben der individuellen, sinnlichen Seele (welche er für Entwicklung des Leibes hält, für Entelechie) eine allgemeine, geistige (die quinta essentia) an, welche selbst dem Sinnlichen Kraft und Reiz gebe, dem Menschenwesen aber sein natürliches Streben Sympathie und höhere Ansichten verleihe *).

*) Dieses Urbewußtsein, und der Trieb, der durch dasselbe ange regt wird, erscheint auch beim Jo. Damascenus,

Die Schrift Dalberg's, von dem Bewußtsein, als allgemeinem Grunde der Weltweisheit — (Erfurt, 1793) kommt hier nicht in Betracht. Sie will den Act des Selbstbewußtseins zergliedern: was ihr aber überdem nicht gelungen ist *).

28.

Das Gefühl wird Niemand zum Grunde der Religion machen, der sich selbst versteht und dem es um ein klares und sicheres Leben zu thun ist. Es erhält sich der Gedanke nur durch die Vieldeutigkeit des Ausdrucks. Anschauung, als Grund der Religion genommen (auch vieldeutig gesagt) ist entweder pantheistisch oder mystisch.

Ann. I. Gefühle, erhobene und gerührte, lehren Nichts; und consequenterweise muß derjenige, der

D. Gl. 2, 23: τῇ ψυχῇ ἐνέσπασται φυσικῆς δυνάμεις ὁρεκτικῇ τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος, καὶ πάντων τῶν οὐσιωδῶς τῇ, φύσει προσόντων συνεκτικῇ, ἣ τις λέγεται θέλησις. etc.

*) Vgl. noch Dion. Areop. div. no. 4, wo unterschieden wird γνῶσις und ἀληθὺς τοῦ ἀγαθοῦ γν. Hierofles Carm. Aur. p. 206: τὸ τῆς συνειδήσεως ταμιεῖον — νόμοι, καὶ οὕς προτρέπει τὴν ζωὴν τάττειν. Archytas ap. Gal. Opusec. 733: ἐνεχάραζε καὶ ἐπεσημάνατο τὸ θεῖον αὐτῇ τὸ τοῦ παντός λόγου σύστημα. etc. In späteren Pythagoreern heißt dieses auch, die Seele werde mit der Zahl geboren. Auch gehört hierher der Gebrauch der Worte, *ἔννοια* und *ἀντίληψις*, bei den Platonikern: andere ähnliche bei diesen zu übergehen, da diese aus der Vorstellung von einem früheren Leben der Seele genommen sind.

die Religion aus Gefühlen ableitet, auch sie in Gefühle setzen. Dann ist es schon überall und wahr bemerkt worden, daß der Zustand der Gefühle nur ein begleitender sein dürfe, und, da Alles in ihm subjectiv, größtentheils auch nur leiblich, ist, er im Allgemeinen nichts Gutes und Edles sei. Gewisse Menschen werden von der Pösse gerührt, und durch Schwulst und Narrenhaftes erhoben. — Es wird indeß das Wort häufig in einem anderen Sinne genommen; von dem praktischen, sittlichen Bedürfnisse oder Sinne, oder auch von jeder unmittelbaren (nicht demonstirten) Annahme im menschlichen Gemüthe.

Anm. 2. Anschauung kann nur auf eine göttliche Gestalt bezogen sein und sie steht also der göttlichen Unbegreiflichkeit entgegen. Die pantheistische Anschauungslehre findet in der eigenen, innerlichen Gestalt, des Menschen, die göttliche *). So sagte Spinoza, er wisse Gottes Dasein und Wesen, eben so und so gewiß, wie die mathematischen Wahrheiten (Epp. 580. Opp. Posth.) — Die mystische (nicht allen Mystikern gemeine, sondern den gröbheren, den eigentlichen Fanatikern, eigene) glaubt an einen göttlichen Lichtglanz, der dem Reinen und Hartenden in der eigenen Seele aufgehe; durch welchen er selig und erhaben würde **). Indesß sprechen die Meisten, welche von

*) Eschenmayer. Einl. z. Natur u. Gesch. I. 18. Religionsph. 97 ff. — Es wird für diese Anschauung, auch der Name, Bewußtsein, gebraucht; z. B. von Leibniz, Opp. I. 438. *Immediate nobis conscii sumus substantiae atque spiritus, dum nosmet ipsos agnoscimus; et idea Dei in nostra continetur.* Dieses war der Grund der Leibnizischen Lehre.

**) Die Formel ist in der Christenheit sehr gewöhnlich geworden, theils aus der ebräischen, Gott schauen, theils aus der platonischen, Gott und die Idee'n schauen.

Anschauung Gottes, als der rechten Erkenntniß desselben, sprechen, von ganz etwas Anderem. Anschauung ist ihnen nämlich, nicht die Quelle, der Grund; sondern Act und Leben der Religion. Diese, meinen sie, solle in Allem, Gott anschauen, d. h. mit dem Gedanken an ihn Alles thun, sehen, denken; leben: und zwar so, daß nicht erst Betrachtung und Reflexion dazu nöthig wäre, Gott in Allem zu finden, sondern es unmittelbar geschähe. So Schleiermacher Reden über die Religion, S. 67. N. A. „Wenn der Mensch nicht Eins wird mit dem Universum, in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls; so bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm.“ Auch die vielbestrittene intellectuelle Anschauung Schelling's, ist, von dem Acte, nicht dem Quell, der Vernunftserkenntniß, zu nehmen. Wiewohl bei Schelling der Ausdruck eine weitere Bedeutung hat, die nämlich von unmittelbarer Erkenntniß dessen, mit dem wir wesentlich Eines seien, und das es wesentlich (Phil. u. Rel. II. / in sich sei. Meth. des akad. Stud. 97 *). So nimmt es auch der Verfasser, der, unter dem Namen Coelestino, über das Anschauen Gottes, 1817, geschrieben hat. Diese klar und wohlgedachte Schrift ist uns übrigens sehr angenehme Bestätigung unserer Gedanken von Gott und den göttlichen Dingen, gewesen.

*) Der Indifferenzpunkt ist bei Schelling der erste Grad vernünftiger Erkenntniß. Auf ihm erkennt man das, nicht wesentlich Verschiedene im Leben der Welt an.

Der Glaube endlich ist von Verschiedenen als der Grund aller Religion dargestellt worden, aber in sehr verschiedenem Sinne. Dieser Begriff ist überaus merkwürdig; er ist durch das Christenthum aufgekommen, und die alte Welt hat kein Leben und Erkennen im Glauben gekannt. Wir haben besonders die Glaubensstheorie'n von Jacobi, Fries und Eschenmayer zu bemerken.

Anm. 1. Eine Geschichte des Begriffes, Glaube, würde sehr anziehend, und reich in ihren Resultaten sein. Von dem vorchristlichen Gebrauche und dem bei Nichtchristen, bemerken wir dieses. Bei Platon und Aristoteles wird das Wort verschieden gebraucht; bei diesem hat es die Bedeutung, Ueberzeugung (z. B. de an. 3, 4) bei jenem mehr Ueberredung. Es kam dieses wohl daher, daß Rhetoren und Sophisten, denen Platon so wenig wohl will, das Wort $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ und $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ soviel gebrauchten, von der Ueberzeugung, welche sie bewürkten. Auch in der Stelle, de rep. 6 am Ende liegt im $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ ein geringerer Grad der Gewißheit. Es werden dort vier Arten der Erkenntniß beschrieben, $\nu\omicron\gamma\eta\sigma\iota\varsigma$, $\delta\iota\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\alpha$, $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$, $\epsilon\iota\kappa\alpha\sigma\iota\alpha$, d. h. unmittelbare Erkenntniß des Uebersinnlichen — mittelbare: unmittelbare Erkenntniß des Sichtbaren — mittelbare desselben. Im Sinnlichen, meint Platon, ist niemals vollkommene Ueberzeugung möglich. — Dagegen bei den späteren Platonikern, wenigstens beim Proklus, $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ die vollste Zuversicht bedeutet. Wir haben schon anderwärts bemerkt, daß T e n n e m a n n

(Gesch. d. Phil. 6. Band, S. 393, u. anderwärts) unrichtig behauptet hat, Proklus habe das Wort, im Sinne der späteren christlichen Philosophen gebraucht. „Wie der Staat, sagt Proklus, durch Treue und Glauben zusammengehalten wird, so auch die Welt, und es ist diese πίστις die innerste Vereinigung, ἀκρα ἑνωσις.“ Nämlich, die Zuversicht in jedem Einzelnen, daß es zur Welt mitgehöre, und das sichere Wissen um deren Beschaffenheit. Und eben so hat auch der christliche Schriftsteller, Dionysius, Areop., das πίστις gebraucht, div. no. 7: ἡ θεία πίστις, μόνος τῶν πεπιστευμένων ἰδρυσις, ἡ τούτους ἐνιδρύσασα τῇ ἀληθείᾳ, καὶ αὐτοῖς τὴν ἀλήθειαν ἀμταπίσω ταυτότητι, τὴν ἀπλὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἐχόντων τῶν πεπιστευμένων. — Den Glauben also, als Erkenntnißart, verschieden vom Wissen und Meinen (ἐπιστήμη und δόξα) kannten die Nichtchristen nicht: und Platon unterschied πίστις und δόξα nicht. — Ob Basilides (Meander, gnost. Syst. 56 ff.) die πίστις, die er für die höchste Erkenntnißart hielt, im paulinischen oder platonischen Sinne gemeint hat? wissen wir nicht.

Anm. 2. Von den Schriftstellern des N. T. hat Paulus den Namen, Glauben, in einem eigenen, classisch gewordenem, Sinne gebraucht; von welchem unten die Rede sein wird. Aber der allgemeine Begriff ist doch überall im N. T. der, Gottes Stimme, lehrender oder gebietender, sich ergeben; seiner eigenen Schwäche eingedenk. Dieser Begriff stammt von den Israelitischen Heroen ab, und liegt im Wesen der Theokratie; allgemein gefaßt, liegt er im Wesen der Frömmigkeit. — In diesem Sinne hat auch Philo den Glauben gepriesen, wie Paulus.

Anm. 3. In der Christenheit hat das Glauben die, fernach immer bedeutet: im Gefühle der eigenen

Schwäche, Etwas auf Gottes Wort annehmen. Es haben sich hieraus drei Begriffe entwickelt: der blinde Glaube, auf Auctorität, ohne, daß das Herz dazu treibt *) — Ueberzeugung auf eine innere Gottesstimme (also unmittelbare, welcher Art sie auch sei) — Ueberzeugung endlich, überhaupt, welche nicht aus dem Verstande kommt. Unter diese beiden lassen sich alle Arten, wie Neuere auch den Namen gebraucht haben, unterordnen. Zur zweiten mag man die ausdrücklichen Erklärungen vom Glauben vergleichen, beim Cardanus, de rerum var. 3. 42: „ut quies spiritui somnus, ita menti fides. In fide unitas sit mentis nostrae atque superioris.“ Jordan. Brunus, term. mth. p. 66. 126: „fides, principium omnis cognitionis, maxime vero scientiae; comprehendens omnes terminos, qui sunt per se noti, et, per quos alia cognoscuntur.“ Und so von unmittelbarer Erkenntniß gebrauchte auch D. Hume den Namen, von dem ihn Jacobi annahm, wiewohl der Glaube bei Jenem mehr Gewohnheitsannahme zu sein scheint. Jacobi, D. Hume, S. 35. — In der dritten hat die Kantische Schule des Wortes sich bedient. Auch wir haben es oben so gebraucht, von einer Ueberzeugung, welche sich auf ein Bedürfniß gründet. Und dieses mag wohl der herrschende Begriff des Glaubens in dieser dritten Art sein.

*) Der gewöhnliche Begriff des Glaubens in der lat. Kirche. August. ench. 4: Quae nec corporeo sensu experti sumus, nec mente assequi volumus aut valemus; ea sine dubio credenda sunt testibus. C. D. II, 23: De invisibilibus, quae a nostro sensu exteriori remota sunt, iis nos oportet credere, qui haec — didicerunt vel manentia contuentur.

Ann. 4. Es sind noch abgefeiltete Begriffe vom Glauben vorhanden, bei denen nämlich vorausgesetzt wird, daß das Uebersinnliche und das Göttliche nur durch ihn erkannt werde; und dieses sogleich in den Begriff aufgenommen. Z. B. außer dem eben, daß Glaube, Erkenntniß des Uebersinnlichen sei (nach welcher Tittmann seine Idee'n zu einer Apologie des Glaubens, in Kantischer Denkweise, verfaßt hat) — dieser Begriff: es sei der Glaube, das Hingeben und Sichverlieren in das Göttliche — bei Görres, in: Glauben und Wissen.

30.

Diese drei, zuletzt erwähnten, Theorie'n (welche nicht nur bestehen und in ihre Zeit wirken, sondern auch geradezu auf Theologie angewendet werden) unterscheiden sich so, daß Jacobi, in der Art, wie oben 6. 7. der Glaube dargestellt wurde, ein Bedürfniß der Seele nach Ueberweltlichem nachwies, Eschenmayer eine uranfängliche und fortgehende, äußerliche Gottesoffenbarung annahm, welche der Mensch glaubend aufnehme; Fries endlich, unter dem Namen des speculativen Glaubens (dem praktischen Kant's entgegengesetzt) nur Annahme eines Seins der Dinge an sich, aufstellte.

Ann. 1. Den Charakter Jacobi'scher Lehren und Schriften brauchen wir nicht mehr darzustellen, und hier dürfen wir es uns nicht erlauben. Man hat wohl mit Recht über das Schwankende und Unbestimmte

derselben geklagt; indessen wollte er nie ein System aufstellen, und es ist die Frage, ob seine Art nicht die aufregendste und anziehendste gewesen ist. Die, oben-bezeichnete, scheint Grund- und Hauptlehre bei ihm zu sein; und Hemsterhuis, auf welchen sich Jacobi auch berufen hat, war vor ihm auf demselben Wege. Ueberhaupt Viele *), und der Gedanke ist wahr; nur daß er keine vollständige Religionslehre giebt. Wir bemerken noch einige Misdeutungen Jacobi'scher Lehren. Die älteste war die, welche Mendelssohn machte; dem es überhaupt schwer gefallen zu sein scheint, außer seinem alten Gleise zu denken. Das Wort, Offenbarung und Glaube, verstand dieser von äußerlichen, besonders den christlichen, Kundmachungen Gottes, und deren Fortpflanzung und Annahme. Gegen diese aber war Jacobi sogar immer ungerecht gewesen. Auch Wizenmann (Resultate der Jac. und Mend. Philosophie, S. 196 ff.) begünstigten diese Ansicht; und Jacobi hätte also nicht dessen Schrift so durchaus billigen sollen, als er gethan hat. In diesem Sinne stimmte mit Jacobi, Joh. Müller, Werke, 5. B., S. 181. Auch hat Bachmann (Phil. m. Zeit, S. 83 ff.) sowie Garve (Briefe an Weiße, I. 232) Jacobi's Lehre so genommen. — Die zweite Misdeutung ist die, in welcher Ehr. Weiß das Buch verfaßt hat, von dem lebendigen Gott, und, wie der Mensch zu ihm gelange? (Leipz. 1812). Er giebt als seine und Jacobi's Meinung an: der Mensch finde

*) „Jenseits Alles, was du denkst, fühlst, hörst oder schauest; Liegen, die du erst verließest, Deine vaterländ'schen Auen.“
L. Tieck.

Gott in der Unendlichkeit seines Erkenntnistriebes, darin nämlich, daß er, mit keinem Begriffe zufrieden, von Einem, das er gefaßt, zum Andern eile. Diese Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens, verräth gar keinen Sinn für's Unendliche, und es gelangt der Mensch durch sie nicht zum Gedanken Gottes: es ist jene eigentlich nur der Veränderungstrieb, und in der besten Gestalt, die Wißbegierde des Menschen. — Die dritte Misdeutung Jacobischer Lehren findet sich bei einem achtungswerthen Manne, der über jene gesprochen hat in der Leipziger Z. 230. 1816. Dieser findet einen zusammengesetzten moralischen und ontologischen Verweis in jenen: „ich glaube an objectives Sein — weiß sonst Alles in meinem Inneren, Täuschung einer heimtückischen Weltmacht (?) wäre; eine geordnete Welt ist aber Werk der Weisheit.“ Dadurch wird das Unmittelbare, welches Jacobi im Gottesgedanken eben findet, ganz aufgehoben. — Uebrigens ist bei Jacobi und seinen Freunden, nach Hume's Vorgange, aber nicht passend, auch die ursprüngliche Annahme überhaupt vom Dasein außer uns, mit dem Namen, Glaube, bezeichnet worden. — Inconsequenter Weise hat Jacobi auch bisweilen den Ursprung und Grund jenes unmitt. Wissens angeben wollen. Er hat hier zwischen drei Ansichten geschwankt. Der, daß wir selbst göttlichen Geschlechts wären; daß wir zu Gott als Schöpfer, hingezogen würden: endlich der, daß wir sein in Allem bedürftig wären.

Ann. 2. Eschenmayer's Lehren (früherhin vorzüglich klar in der Einleitung in Natur und Geschichte; neuerlich in der Religionsphilosophie dargestellt) sind in der Kürze diese. Wissen, und demonstriren und begreifen, gilt ihm als dasselbe, und

er bezieht beides bloß auf das Endliche. Was über der Grenze desselben liege, meint er, das Absolute oder Ewige, gehöre für das Schauen. Es gehe darin dem Menschen, die Einheit des Grundes von der Welt auf, wovon die Seele, Kopie sei. Ueber diesem endlich liege der Glaube. Hiervon s. Rel. ph. 154 ff. 167 ff. Es ist nämlich der Eschenmayer'sche Glaube, wie es oben angegeben wurde, ein bloßes, tief in uns freilich liegendes, Hinnehmen von Etwas, was im Anbeginn von Gott dem Menschen kund geworden sei, und immerfort von ihm kund gemacht werde — wie es scheint, auch äußerlich, durch Anstalten und durch Thatfachen, welche auf höhere Wesen und eine höhere Ordnung hindeuteten. (Rel. philos. 154. 156. 58.) Neben diesem Glauben räumt E. dem Wissen nur die beständige Negation (Läuterung der Vorstellungen) und das ein, daß sich der Glaube an ihm entwickle. — Gegen solch einen Glauben, konnte Schelling allerdings das geltend machen, was in: Philos. und Rel. S. 5 ff. 54 f. über Eschenmayer bemerkt ist. Wem der Gottesglaube in unserer Brust nur als Traditionsglaube erscheint, dem kann er noch nicht in seiner Entschiedenheit und Herrlichkeit offenbar geworden sein, oder das Unwesentliche und Falsche, muß in seinem Bewußtsein und Leben sich nicht vom Wahren unterscheiden können.

Ann. 3. Friesens Lehren von Gott und Glauben sind durch die neueste, ausdrückliche Anwendung auf christliche Begriffe, auch denjenigen merkwürdig geworden, welche sonst philosophische Erscheinungen gewöhnlich unbeachtet an sich vorübergehen lassen. Soviel wir begreifen, ist ihr Hauptsatz (wir sprechen bloß von der Gotteslehre darin) dieser. „Es wird der Mensch ge-

brängt, indem er das Bewußtsein von Einheit und Nothwendigkeit hat, welches in seine Reflexion, Schranken verneinend, eintritt, ein Uebersinnliches hinter den Erscheinungen, ein Sein der Dinge an sich, anzunehmen. Diese Annahme eben ist der Glaube. Neben ihm ist die Ahndung; das Fühlen dieses Ewigen in den Erscheinungen der Welt. Und die wahre Religion ist Nichts, denn ein solches höheres Gefühl in Welt und Leben.“ (N. Kr. d. W. II. 166. 189. 193 ff. 240.) Der Name, Ahndung, ist für diesen Begriff überaus passend gewählt; denn, wie er auch immer gebraucht wird, bezeichnet er doch stets, daß man beim Sinnlichen, im Sinnlichen aus seinem Inneren heraus, sich des Uebersinnlichen erinnert. *Divinatio* gebrauchen die Scholastiker auf ähnliche Weise von der Gotteserkenntniß: und Philo von Alexandria hat fast wie Fries gesprochen, *de migr. Abr. 496.* (III. Pfeiffer.) *Τὸ ὃν φαντασιάζομενον δόξῃ πανταχοῦ, πρὸς ἀλήθειαν δὲ οὐδαμοῦ φαίνεται.* D. h. man meint ihn zu schauen, den Ewigen, fühlt ihn, überall: wie er ist, erscheint er nirgends.

Wir erlauben uns aber, bei dieser Lehre zu bemerken, daß schon der, zum Grunde liegende, Einheitsbegriff, eigentlich bloß das Bewußtsein unserer Persönlichkeit und das natürliche Festhalten derselben ist; der Nothwendigkeitsbegriff aber hier zu sehr, bloß in der logischen Bedeutung genommen wird. Ferner, daß, das Ganze zugegeben, der Name, Glaube, von der Annahme dieser Einheit und Nothwendigkeit, weniger passend wäre, als der des Bewußtseins. Daß aber, was dieser Glaube erreicht, Nichts ist, als etwas Nothwendiges, Wesenhaftes, in der Welt; dieses aber dem religiösen Sinne in keiner Weise genügt. In der That sehen diese Dinge an sich, nur traurig

in das Leben herein, und der Mensch will Weisheit und Liebe, über ihnen und der Welt. Endlich können wir uns nicht davon überzeugen, daß Religion und Moral sich trennen lassen, und jene ihr Wesen blos in Gefühlen habe. Religion ist Grundsatz, Grundstreben, Grundton, des ganzen Lebens, das der gute Mensch führt. Indes hat diese Lehre hier, durch Unterscheidung der Herzensreligion von der religiösen Ueberzeugung, einigermaßen abgeholfen; so daß jene zum sittlichen Leben mit gezogen wird. (Ethik, S. 384.) — Wie konnte aber DeWette das Wesen des Christlichen so verkennen, daß er (Rel. und Theol. S. 19) den Gedanken aussprach, freilich im Sinne jener Philosophie: die Kantische Subjectivität von Raum und Zeit, und das Christliche: unser Wandel ist im Himmel — bedeuteten ganz Dasselbe?

31.

Dieses ist denn die Religion, ihr Grund, die Verirrungen, indem man sie suchte, und die Theorien von ihr, aus alter und unserer Zeit. Die Menschen sind immerfort die, welche der Israelitische Philosoph beschrieb (Kohel. 7, 30): Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht; aber sie suchen viel Künste. — Sie mögen das Ursprüngliche nicht sehen und anerkennen, was in ihrem Innern liegt; und der Glaube geht ihnen verloren im Gewirre des Lebens, unter Meinungen und Leidenschaften. Dagegen weichen sie aus den Kreisen,

welche für ihre Gedanken und ihr Handeln ihnen von Gott gezeichnet sind; und verlieren Kraft und Leben mit dem Suchen nach dem, was ihnen nicht gegeben worden ist. Wie groß muß das Heil da sein, wo der Mensch von Gott für seine Entwicklung und für die Gemeinschaft des guten und rechten Lebens, bestimmte und kräftige Hülfsmittel erhalten hat!

Zweites Buch.

Von Offenbarung und Christenthum.

Unter Offenbarung (Enthüllung eines absolut Verborgenen; oder blos Enthüllung durch höhere Hand — beides kann in dem Worte liegen) kann man nicht anders, als eine Handlung des ewigen Gottes (nicht der Kraft Gottes, welche in der Welt lebt und waltet) denken, der da zu hohen Einsichten einzelnen Menschen, und durch sie der Welt, verholfen habe. Dieses hätte durch Eingebung von Gedanken geschehen können, oder durch Thatfachen.

Anm 1. Wenn auch nicht im Etymon des Wortes, so liegt doch im Gebrauche des Wortes, Offenbarung, in dem es genau dem ἀποκάλυψις entspricht, was der Paragraph angiebt. Auch die andere Bedeutung des ἀποκάλυψις, Erscheinung des, bisher Verborgenen (wie z. B. die Ueberschrift des Joanneischen, prophetischen Buchs, das Wort in dieser hat — Rückkehr, Wiedererscheinung von Christus) ist in das deut-

sche Wort aufgenommen worden. Die Schulen übersetzen es in dieser, lieber manifestatio, in jenen revelatio. — Mittelbare Offenbarung zu sagen, ist demnach nur im Wortspiele erlaubt. Natürliche Kraft und Leitung durch die Vorsicht, verdient den Namen, Offenbarung, nicht; zu geschweigen, daß es thöricht sei, mit Vielen von besonderer Leitung der Vorsicht zu sprechen, da die Gottheit Nichts bloß allgemein, und Anderes besonders, besorgt. Es wird zwar das *φανερῶσαι*, Röm. I, 19, dem Vorgeben nach, von mittelbarer O. gebraucht; allein es ist dem nicht so, es ist hier von eigener Veranstaltung Gottes, bei der Welterschöpfung, die Rede; auch ist das *φανερῶσαι* wirklich von geringerer Bedeutung als *ἀποκαλύπτειν* (Röm. 16, 26); und dem *ἀποκαλ.* bloß entspricht unser, Offenbarung. — Wir bemerken endlich, daß des Hieronymus Behauptung, *ἀποκάλυψις* sei ein, den Griechen unbekanntes, Wort (s. Wetst. zu Apok. I, 1. Schleußner u. d. B.) auf das Substantiv — *ψις* gehe, und so ihren guten Grund habe; Plutarch's Auctorität aber dagegen nicht in Betracht komme. (Porphyrus, mit seinem Alexandrinischen *ἀποκάλυψις* zu geschweigen.) Den alten Griechen widerstand es, von einer, wie mit Einemmale erfolgenden, Enthüllung des Dunklen zu sprechen.

Anm. 2. Eingebung von Gedanken ist Inspiration: Offenbarung durch Thatfachen, wird gemeinlich historische genannt. Äußerliche und öffentliche, nennt sie Nitzsch (de revelatione religionis externa, eademque publica. L. 808.) Dieser ist bekanntlich der eigenen Meinung, es haben sich in Lebensereignissen der heiligen Männer das Evangelium, besonders aber Christi, göttliche Gedanken und Rathschlüsse aus-

gesprochen. — Wir haben diese von der älteren Ansicht wohl zu unterscheiden, nach welcher die Thatsachen bloß als bestätigend galten; bestätigend Einiges von dem, was die Männer gelehrt hätten. — Endlich müssen wir auf die Vieldeutigkeit des Wortes, positiv, hier aufmerksam machen; und die verschiedenen Denkart, bei denen es gebraucht wird. Man hat das Wort erst neuerlich (wie es scheint, aus dem juristischen Sprachgebrauche) unter den Theologen gebraucht: es ist bekannt, daß es sonst (in der Formel, positive Theologie) dem Ethischen und Polemischen entgegenstand. Einige fanden den Begriff des Willkürlichen (*arbitrium divinum*) darin, Andere den der festgesetzten Norm, Andere den des Anschaulichen (und so auf Thatsachen bezogen, drückte der Name, positiv, soviel als historisch, aus): endlich nehmen es Andere mit größtem Rechte, nach dem alten Gebrauche der Schulen (Gell. 10, 4) im Gegensatz zum Natürlichen — von dem, was zu diesem in einer Lehre hinzukommt; mag nun die Lehre geoffenbart sein wollen, oder nicht, (denn es ist ganz falsch, positiv und geoffenbart auf denselben Begriff zu beziehen), und möge dieses hinzukommende, völlig neu, oder nur erläuternd, bestätigend, endlich Lehre oder Thatsache, sein. — Man darf aber den Reden derer nicht trauen, welche sich heutzutage als Vertheidiger des Positiven anstellen; weil sie es oft nur noch als Stütze für den Böbel mögen. In welcher Art, und mit welchem Rechte? soll unten untersucht werden.

2.

Man kann vernünftigerweise die Möglichkeit einer solchen Offenbarung nicht leugnen, auch, wenn

sie störend und aufhebend wirken sollte. Die alte Welt hat aber keinen Begriff von ihr gehabt.

Anm. 1. Wir werden es weiterhin sehen, daß wenigstens die christliche Offenbarung nur erhebend, verklärend; nicht störend, hat sein wollen. Aber mit Recht wird die Frage über die Möglichkeit von Offenbarung in sich, mit der Einrede der menschlichen Unwissenheit niedergeschlagen. Es sind überdieß hier viele mechanistische Vorstellungen eingenistet, deren sich auch sonst wohl denkende Theologen bedienen. Einen nothwendig bestimmten Nexus der Dinge und Erfolge giebt es nicht, den die Offenbarung stören könnte. Wer es indeß leugnet, daß der ewige Gott in das Weltleben eingreifen könne, der verdient, wenn er auch unbesonnen spricht, gewiß nicht die Tittmann'schen Consequenzen. Die Schrift dieses Verfassers: Ueber Supranaturalismus, Nationalismus und Atheismus (uns in ihrem Hauptgedanken nicht unerwartet, da wir des Verf. Programm kannten: *de natura revelationis, ex vita J. C. cognoscenda*. L. 814) hat durch scheinbare Gründlichkeit Viele getäuscht; da sie doch zu deutlich eigentlich verstandverwirrendes Gerede und unnütze, halbe Subtilitäten giebt. Schreiber dieses glaubt Einiges hiervon aufgedeckt zu haben, in der Recension des Buchs, Jen. ALZ. Erg. Bl. 80 f. 1817. Die Behauptung Tittmann's, Weltregierung und unmittelbare Offenbarung sei Dasselbe, so, daß wer diese leugnete, auch jene leugnen müßte; führt zum Fatalismus; und, wäre T.'s Lehre die orthodoxe, und könnte es rathsam sein, Lehren beim Pöbel durch verhaßte Namen außer Lauf zu bringen; so müßte der Gegentitel wohl

wohl ergötzlich sein: über Nationalismus, Supranat. und Fatalismus.

Num. 2. Die Belehrung oder Begeisterung durch einen einzelnen günstigen Gott, war natürlich dem Griechischen Volke sehr denkbar. Es war dieses nun weiter nicht mehr, als, daß ein Geist durch einen erleuchteteren ergriffen oder unterrichtet wurde und kann hier nicht in Betracht kommen. Eben so bei den anderen alten Völkern. Wenn wir die Geschichte des Offenbarungsglaubens kennen wollen; so müssen wir bei den Weisen in den Völkern Nachfrage halten, als bei denen, welche wirklich den Begriff einer Gottheit gehabt haben. Wir finden hier nun nirgends solche Vorstellungen, wie die Kirche von Offenbarung ausgesprochen hat; weil die alte Welt immer Natur und Leben zu sehr in sich bestehend, dachte, und (so weit sie dieses erkannt hat) das Ewige zu streng gesondert von der Gotteskraft in der Welt. Bei den Weisen der alten Welt, sind Gottesprüche immer, entweder, die Erkenntniß aus Sympathie mit der gesammten Seele der Welt, und eben daher leitete man auch die Begeisterung einzelner Momente ab. Oder, dasjenige, was die eigene Seele giebt und sagt; entweder, sofern sie, ihrer klar bewußt, Spiegel der allgemeinen Seele ist, oder, kraft ihrer ewigen Abstammung. Oft ist Anrufung und Dank an die offenbarenden Götter, nur heilige Formel: in der populären Rede danken die Griechen den Göttern, als offenbarenden, auch dessen wegen, was sie in die Natur des Einzelnen und in seine Umstände legten. Endlich ist es recht eigentlich alte Sprache, alles Vortreffliche göttlich zu nennen, und hierfür sodann, von Gott gegeben, zu sagen. Wir wollen hienach einige Reden von Griechen beurtheilen und ordnen;

gewöhnlich werden die von aller Art alle zusammenge-
worfen, und die des A. und N. T. dazu. So in
der Schrift von Sonntag: doctrina inspirationis
eiusque ratio, historia et usus popularis. Heidelb.
810; und aus dieser, in der Wegscheider'schen
Dogmatik *).

Worte und Formeln, wie ἐμπνεῖν und ἐπιπνοια,
dann das afflare und spiritus bei den Römern; sind
von dem heiligen Dampfe in den Orakeln genommen **),
und dürfen also mit den Jüdischen und christlichen
(welche auf den heiligen Geist, Gottes Geist, hin-
deuten) gar nicht verglichen werden. Vielleicht hätten
jene Worte in der christlichen Kirche gar kein Bürger-
recht erhalten sollen; wenigstens veranlaßt das θεόπνευ-
τος 2 Ti. 3, 16, nicht dazu; welches der Form nach,
offenbar active Bedeutung hat. So hat es wenigstens
deutlich auch Nonnus gebraucht, Paraphr. des Ev.
Jo., v. 100: θεόπνευστοιο πεδίλου. Und zum 4. Cap.
v. Anf.: θεόπνευστων ἑμφλ. λόγων. Auch ist überhaupt
nicht auszuweisen, daß es die Kirchenväter in passiver
Bedeutung gebraucht haben sollten ***). Es ist, wo
nicht, Gott athmend, doch, durch Gott athmend,
des Gottesgeistes voll.

Das Vortreffliche, als göttlich, und von Gott
gegeben, dargestellt; findet sich häufig in den Griechen,
besonders auch bei den Sokratikern, welche die Sprache

*) Manches gehört gar nicht hierher, z. B. die ἀναφορά der
Platoniker, mit der θεοφορία nicht zusammenzustellen.

**) Mar. Tyr. 26: ἡ μα πρῶμαντις, καθίζουσα ἐπὶ τρίποδος, ἐμπε-
πλαμένη δαιμονίου πνεύματος. —

***) Theodoretus erklärt es dort, πνευματικῶς, hinzusetzend:
θεός ἐστι τὸ πνεῦμα. Er hat es auch activ, Gott geistig, ge-
nommen.

des Volk's sich anzueignen liebten. Daher, und, weil es überhaupt als fromm galt, den Göttern zu verdanken, was man im Leben fand; die Anrufungen der Götter oder Gottes beim Platon, vor schwierigen Untersuchungen. Vgl. Phileb. c. 13. Epin. 250. Tim. 301. Bip. (vgl. Pfanner, syst. th. gent. 365) — Gott wird zugeschrieben, was in des Menschen Natur und Umständen liegt; dieses ist z. B. die Offenbarung bei Pindarus, Olymp. II, 11: ἐκ θεοῦ ἀνὰ σοφίης ἀνδρὶ ἐκαστὶ περικίδεσσι. — Ferner wird am allerhäufigsten als göttlichen Ursprungs gepriesen, was aus der Seele kommt; in der, oben bezeichneten, doppelten Beziehung. Nach ihrer höheren Abstammung betrachtet, beim Platon; und dieses war auch wohl das δαιμόνιον des Sokrates — was er als eigentlich Göttliches in sich, fühlte und befolgte. Als Spiegel der allgemeinen Seele, bei den Stoikern; bei denen es classischer Ausdruck war: Gott in uns, dem der Rechtschaffene alles Wahre und Gute verdanke. — Bei diesen war es angelegentliches Streben, die dichterischen Formeln, in denen Gottes äußerlicher Beistand beschrieben worden war, zu allegorisiren. — Auch von der ersten Art (Erkenntnisse durch Sympathie mit dem Universum) sind beim Platon Gottesprüche gemeint; und daher leiten auch die Griechischen Weisen wohl die Inspiration her. Offenbarung und Inspiration unterscheidet sich, in den Worten φανεροῦν, ἀναφαίνεσθαι, δηλοῦν u. A., und ἐκίπνεσθαι, λαμβάνεσθαι, ἄγασθαι u. A.; wie Belehrung und Begeisterung; anders also, als es in der alten und neuen Kirche unterschieden wurde.

Die Platoniker (Plutarch zuerst) wendeten auf die Offenbarungslehre der Griechen, die Dämonenlehre an. Sie sagten, alle Verbindung des Menschen mit

Gott, geschehe bloß durch diese Vermittler. Darin lag der Gedanke, es gebe keine Vereinigung mit dem Absoluten, bloß eine mit der Weltkraft. Es arbeiteten die Platoniker hiermit wahrscheinlich den schwärmerischen Pythagoreern entgegen. (Vgl. auch Max. Tyr. 26, wo es erwiesen wird, wie nöthig dem Menschen dieser dämonische Beistand sei.)

Zinserling in der Schrift: Pythagoras Apollon, S. 100, behauptet, wo Platon & Iede sage, sei Apollon gemeint. Wir halten jene vielen Bedeutungen der Formel fest; vom delphischen Gotte spricht Sokrates freilich auch oft, wenn gleich nicht vom Apollon, in dem antiken Sinne, in dem es jener Wf. nimmt, als von dem Urheber und Schützer aller Griechischen Bildung.

3.

Es wäre indeß sehr nöthig, die Vieldeutigkeit von dem Worte, Offenbarung, welche heutzutage besonders, geffentlich oder durch Mangel an Strenge des Verstandes, sich behauptet, hinwegzunehmen; und, daß ein Jeder sich zu einem bestimmten Offenbarungsbegriffe bekannte. Dasselbe gilt auch vom Begriffe der Inspiration.

Ann. 1. Durch diese Vieldeutigkeit werden unsere theologischen Untersuchungen ein Babel und ein angenehmes Feld für Heuchler. Mit dem Namen, Offenbarung, werden (außer der, oben beschriebenen, sogenannten, mittelbaren) folgende Erkenntnißarten auch auf eine unkundige bethörende Weise bezeichnet: 1) all-

gemein: historische Erkenntniß — aus der Weltgeschichte, in welcher Gottes Weisheit und Macht sich kund thut; oder, durch welche die Vernunft gebildet und gefördert worden ist (Herder's Erll. z. N. T. 44 ff.) 2) die philosophische; Offenbarung genannt, in so fern der Menschegeist oder die Vernunft, etwas Göttliches heißen; oder, so fern sie aus der Idee Gottes entspringt (Deus, subjective dictus, το θεῶν) oder, aus einem, von Gott in uns gelegten, Reime (DeWette bibl. D. 21. N. A.); 3) die mystische Erkenntniß: auf dem Glauben beruhend, als könnten alle Menschen, durch Gebet oder frommes Streben, sich inniger mit dem Göttlichen verbinden, es sich aneignen. Diese dritte Vorstellungsart hat H. Pläncke vorgetragen, in der Schrift, über D. und Inspir. Gött. 1817. Wir bekennen, wie oben (7), daß uns eine solche Verbindung (geistige Wechselwirkung der Seele und Gottes) nur als eine Gedenkbarkeit erscheine, und, daß, unserer Ansicht nach, der Mensch es nicht bestimmt annehmen, sich darauf verlassen, und es wissenschaftlich begründen wollen, dürfe. Endlich pflegen Andere wohl, auf heidnische Art, oder in unwissenschaftlicher Frömmigkeit, alles Gute und Wahre, göttlich zu nennen.

Anm. 2. Der Inspirationsbegriff, der zwar verschieden in der protestantischen Kirche gefaßt, doch von Alters her auf die göttliche Unterstützung der Schreibenden bezogen wurde; ist eben so schwankend und versteckend geworden. Manche verstehen darunter eben auch eine mittelbare (in der Natur des Schreibenden und seinen Umständen, durch Gott geordnet, gelegen; Andere nehmen für den göttlichen Urheber,

den Menschengeist oder die Religion *) im Menschen: wieder Andere jene mystische Krafterhöhung. Und es kommen Andere wieder mit ihren heidnischen Formeln oder frommen Unbestimmtheiten hinzu; welche das Wahre und Gute, göttlich nennen.

Von dem Begriffe der Inspiration im N. T. soll unten gesprochen werden. Wir bemerken hier nur noch, daß unter Juden und Christen zwei Begriffe von Inspiration gegolten haben, welche man noch nicht genug geschieden hat. Der Eine (den man den heidnischen nennen kann **), dem gemäß einem Menschengeiste, im Zustande der Begeisterung, alles Eigene, Kraft, Gedanken, Bewußtsein, genommen wird, so, daß nur das Göttliche in ihm lebt und wirkt. Dieses war ja bei den heidnischen, πάντες, welche ein Gott in Besitz genommen hatte, und in den Orakeln, die heilige Wuth: und so dachten Josephus und Philo sich die Inspiration, welche dieser besonders auch sich zuschrieb. Von vielen Beispielen, vgl. de Migr. Abr. 427. (III. Pfeiffer.) de Cher. 16 (II. Ps.) hier: ἐμὴ ψυχὴ, ἐκδηθῆναι τὰ πολλὰ θεοληπτέσθαι, καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύσθαι. Wir wissen, daß die ältesten christl. Schriftsteller von griechischer Bildung, und dann auch die alexandrinischen Väter, diesen Begriff hatten. —

*) Schwartz, Dogm. 122: „Die Idee Gottes, als das Wesen der Religion, ist das Princip alles Guten.“

**) Chrysost. 29. Rom. zu I Kor. (12): μάντως ἴδιον τὸ ἰζηκύναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι etc. ο δὲ προφήτης (christliche Pr.) μετὰ διανοίας νηφούσης, καὶ σωφρονούσης κατασκευῆς, καὶ εἰδῶς ἃ φέγγεται, φησὶν ἅπαντι. — Das, I Kor. 14, 32: πν. πρ. πρ. ὑποτάσσεται, gehört schwerlich hierher: es ist hier vom Nachgeben, Eines gegen den Anderen, die Rede.

Der andere ist der von einer bloßen göttlichen Anregung und Unterstützung: Welches der ächtere ist, wie es uns weiter unten einleuchten wird.

4. *Die Untersuchung über Offenbarung*

Die Untersuchung über Offenbarung sollte immer nur mit Rücksicht auf die christliche Religion unternommen werden, da sie für sich ohne philosophisches Interesse ist, und, wie sie so geführt wurde, zu Reckheiten in Beurtheilung des Christenthums, und müßigen Fragen und Streiten führte.

Anm. Dadurch, daß man über Offenbarung überhaupt Untersuchungen anstellt, nicht von der geschichtlichen Frage ausgeht: in welchem Sinne sich die christliche Religion von Gott herschreibe? hat man, außer dem Unnützen der Offenbarungstheorie'n für die Philosophie zu unpraktischen Fragen und Streiten veranlaßt, und der Sache des Christenthums geschadet. So ist Zittmann's Buch vom Supranat. und Nat., ein unpraktisches: denn in dem, welches sein Vf. daneben herausgab, vom Verhältnisse des Chr. zur Entwik. des Menschengeschlechts — hat er das Christenthum gar nicht als eine, übernatürlich und Geheimnisse offenbarende Lehre, sondern als eine Anstalt der Vorsicht dargestellt. In einem andern Sinne treiben die sogenannten Rationalisten müßige Fragen über unmittelbare oder mittelbare Offenbarung; da, ihrer Ansicht nach, Christus ja ein sehr befangener Lehrer gewesen ist, keinesweges durch Anlage und Umstände besonders begünstigt. — Zu den Reckheiten, welche oben erwähnt werden, ge-

Hört vorzüglich, daß, ganz gegen Sinn und Umstände des Christenthums, alle heidnischen Betrügereien mit Offenbarungen, mit jenem in Verbindung gesetzt worden sind.

5.

Wie auch die Möglichkeit der Offenbarung, im eigentlichen Sinne des Worts, unangefochten bleiben muß; so wird dieselbe doch von vielen Bedenklichkeiten getroffen, wenn die Offenbarung gewisse Begriffe hat geben sollen; weil es so an einem Kennzeichen gefehlt hätte, welches das Menschliche von dem Göttlichen genau getrennt hätte; besonders aber, wenn diese Begriffe gegen das Streben und Wissen des menschlichen Geistes, oder über denselben, haben sein sollen.

Anm. I. Die absolute Unmöglichkeit eines Kennzeichens, für den Verstand, welches ihn berechtigte, was in einer menschlichen Gedankenform im Gemüthe erscheint, für, nicht in ihm und durch dasselbe geboren, anzunehmen: ist immer die Klippe gewesen, an der dieser Offenbarungsglaube scheiterte. — Diese Einsicht hat auch die Gräuel mancher Secten, in alten und neuen Zeiten, hervorgebracht; welche, weil sie Menschlichererscheinendes immer für Menschliches zu halten gedrungen waren, die Offenbarung in Verzerrungen, Wuth, abgebrochener und wilder Rede, fanden. — Wer da annehmen wollte, die Offenbarung kündige sich dem Sinne nur an, der auch göttlicher Läuterung und Erhebung theilhaft wäre; der wäre in

dem Zirkel, daß er nun wieder darthun müßte, woher dieser Sinn als göttlich geläutert erkannt worden wäre. Ganz abgesehen davon, daß die, als gottbelehrt Angenommenen, für Andere gar keinen Erweis ihrer göttlichen Unterweisung haben und geben könnten.

Ann. 2. Die alte Unterscheidung von übernatürlichen Begriffen, über der und gegen die Vernunft; hat ihren guten Grund. Jene müssen sich auf Gottes Wesen beziehen, welches der Vernunft unerreichbar ist; diese auf natürliche Dinge, welche in einer Offenbarung anders dargestellt würden, als durch die Vernunft. Mit Fittmann u. A. anzunehmen, jene seien annehmbar, diese nicht; wollen wir nicht gerade inconsequent nennen, aber gewiß hat die Vernunft gegen Eines soviel, wie gegen das Andere. Von Gott braucht der Mensch nichts Mehr zu wissen, als er natürlicherweise wissen kann (mag dieses auch eine kühne Rede scheinen) und, was die Hauptsache ist, mit seinem Sinne, den er für die Welt erhalten hat, und seiner Vernunft, welche jetzt noch ihm nur das Leben der Welt abspiegeln soll — vermag er das Göttliche nicht zu fassen. Und, wenn der Himmel sich in seine Brust herabsenken könnte, so würde diese Offenbarung sein Wesen zwar für diese Welt zerstören, aber nimmer ihn das Himmlische begreifen, oder irgend erkennen lassen. Es steht geschrieben: meine Gedanken sind nicht eure Gedanken *). — Gegen seine na-

*) Das *μυστήριον* des N. T. bedeutet niemals, was auch neueste Dogmatiker behaupten, überhaupt unbekannte Dinge, sondern in zwei Stellen, schwer zu begreifende Lehren und Sprüche, I Kor. 15, 51. Eph. 3, 32 (nach dem Gebrauche der Jüdischen Lehrer); sonst immer (nie Begriffe, Lehren, sondern) Gottesbeschlüsse, von Anfang unbekannt, nunmehr geoffenbart.

nürliche Erkenntniß soll und darf der Mensch Nichts aufnehmen; auch fehlte es ihm an Empfänglichkeit und an Form für eine solche Lehre. Und in der That hält der Menscheng Geist dafür, daß es wirklich so außer ihm Alles sei, wie er es zu denken, natürlich gedrungen ist; wiewohl er die Schwäche des Sinnes, und, was aus der Einzelheit seines Wesens, neben anderen Wesen, folgt (Formen von Raum und Zeit — wiewohl diese beiden Vorstellungen — das Gegentheil von dem, in der Metaphysik seit allen Zeiten Angenommenen — eher die vereinigenden sind, für dasjenige, was uns neben — und nacheinander erscheint) als unvollkommen, erkennt *).

Endlich warnen wir, daß man sich nicht von einigen vermittelnden Theologen bethören lasse, welche sich stellen, als nähmen sie Geheimnisse über der Vernunft an, eigentlich aber nur Geschichtliches (von Gott Bewürktes, oder nicht) in der sogenannten Offenbarung annehmen; welches der Mensch nicht fallen lassen dürfe: von welchem freilich, in gewissem Sinne, gesagt werden kann, es liege über der menschlichen Vernunft, bis es durch sichere Zeugnisse bekannt würde.

*) Solche Gedanken sind von den Socinianern sehr klar ausgeführt worden, z. B. von Schlichting, gegen Meisner. — Wir bemerken noch eine Stelle des Augustinus, aus welcher viele Aeußerungen bei ihm und Anderen zu erklären sind, die gegen Wunder und Offenbarung zu sein scheinen. Civ. D. 21, 8: Quomodo est contra naturam, quod est voluntate Dei; cum voluntas tanti utique creatoris, conditae rei cuiuslibet natura sit (wie Malebranche den Willen Gottes, lex mundi efficax hieß).

6.

Es kann die Schwierigkeit nicht mindern, was alte und neue Theologen für diese sogenannten Geheimnisse gesagt haben, solche, welche die Unbegreiflichkeit Gottes doch anerkannten, und für die natürlichen Dinge, der menschlichen Vernunft eine sichere Kraft und Richtung ließen.

Anm. Es ist hier von denjenigen Theologen allein die Rede, welche jene Grundsätze anerkannten, und die Sache im Zusammenhange und klar zu denken versuchten, aber nicht bloß das Einzelne, was ihnen etwa entgegengesetzt wurde, mit Gottes Allmacht niederschlugen. Sie nahmen z. B. einen geheimen, höhern Sinn im Menschen an, so daß dieser, wie wohl er das Geoffenbarte nicht begriffe, doch durch jenen dafür gewonnen und gesichert würde. In der römisch-katholischen Kirche finden sich Viele, welche den Glauben an die Geheimnisse so denken. Meander bemerkt, (der heil. Bernhard, S. 332) daß Bernhard dieselbe Ansicht vom Glauben gehabt habe*). Eine andere ist die, daß die Geheimnisse der Offen-

*) Dieselbe Meinung scheint auch Harm's zu hegen. Wir erwähnen diesen Mann aus Rücksicht auf das, was er in sich und in andern Kreisen ist: sonst bekennen wir, weder von seinen Grundsätzen, noch von der gefährlichen Zweideutigkeit seiner Formeln, noch von der demagogischen Art, sie geltend zu machen, sonderlich Freund zu sein. Auch hat er sich, ausdrücklich und, wie es schon die Wahl seiner Richter zeigt, alles wissenschaftliche Urtheil verbeten. — Briefe, zu e. näheren Verstd. u. versch. m. Thesen, betr. Muncie, S. 98. Man weiß freilich nicht,

Barung zu dem Herzen sprächen und es ergriffen; würden sie auch vom Verstande nicht gefaßt. Diese Vorstellung spricht Rinzendorf aus (Müller's Bekenntnisse, III. 110): „Ist's Einem deutlich, so steht's geschrieben, und das ist der Sinn — so soll das Herz zufahren, und sich daran halten.“ Endlich eine dritte Ansicht ist die, aller gewöhnlichste, gewesen, daß es Analogie'n überall in der, äußeren und inneren, Natur für die göttlichen Geheimnisse gebe. Augustinus, überall in seinen Schriften, die Scholastiker, Raymund de Sabunde, unter den Unseren Leibniz und Chr. N. Crusius, Andere zu geschweigen; begünstigten diese Meinung: wiewohl die orthodoxe Kirche sie im Artikel von der Trinität und Christi Person, oft zurückgewiesen und überhaupt verworfen hat.

Allein, wäre das Letzte der Fall, so müßten die sogenannten Geheimnisse auch in der Vernunft ihre Begründung oder doch Denkbarkeit haben; kurz, sie hörten auf Geheimnisse zu sein. Was aber jene Begreiflichkeit für das Herz anlangt, so kann diese nie Statt haben, ohne Begreiflichkeit für die Vernunft; oder es ist dieselbe (und dieses trifft zugleich die erste Ansicht) Nichts als die Angewöhnung des blinden Glaubens, die wohl selbst in dem Gefühle der Unterwerfung unter das, was für göttlich gehalten wird, ihre Gnüge, ja Wonne und Seligkeit, findet *).

warum dieser höhere Sinn (da er doch ohne Zweifel das Höchste im Menschen wäre) nicht auch Vernunft heißen sollte.

*) P. Poiret (meth. inven. verum) behauptet, der Offenbarung sei nur seine Lehre günstig, nach welcher der Mensch bloß zu beten und zu wünschen hatte; da dann Gottes Eindrücke ihn bildeten (formam sui realem Deus inprimit.)

Noch haben alte und neue Theologen, die Offenbarung göttlicher Geheimnisse, als eine, in der That, durch die Person und das Leben Christi erfolgte, dargestellt. Wir werden weiterhin sehen, daß die Worte des N. T.: wer ihn sehe, der sehe den Vater — einen ganz andern Sinn haben, als diesen, in sich nicht gefunden, sondern mythologischen, Sinn.

7.

Ist also eine göttliche Offenbarung an die Menschen gekommen, so konnte diese erstens nicht Begriffe von Gott zum Gegenstande haben, sondern dann aber mußte sie dasselbe geben, was das eigene Wesen des Menschen in sich schließt, faßt und giebt. Und, weil die göttliche Vorsehung schon für Einführung und Begründung des Guten überall sorgt, wo Raum und die rechte Zeit dafür da ist; so findet sich für eine Gottesoffenbarung kein schickliches Werk, als eine große Anstalt für alle Zeiten, die heiligsten Güter der Menschen-seelen, vor Allem aber den Glauben, zu erhalten und zu ertheilen.

8.

Dieses Werk hat Christus nun auf Erden gegründet; und in Ihm hat sich Gott auf diese Weise geoffenbart. Es ist, wollen wir sagen,

das Ewige in ihm eingetreten in die Welt, also, daß derselbe Glaube, mit welchen der Mensch den ewigen Gott umfaßt, auch in Christus die Offenbarung des Ewigen schaue und anbete; und, auf der anderen Seite, in dem Betrachtenden, dafern er mit Ernst und Sinn betrachtet, der Glaube an das Ewige angeregt werde.

Anm. 1. Wir haben, um nicht leere Theorie vorzutragen zu scheinen, das Evangelium reden zu lassen. Hat es geredet, so wird man euch, wollet ihr euer Herz verhärten, nicht zwingen können und wollen; und in der That ist der Glaube, wie die Welt nun einmal geworden ist, nicht Jedermanns Ding. Wohl aber könnet und sollet ihr gezwungen werden zu schweigen, und Keinem die Ruhe und Klarheit seines Lebens zu trüben. — Es ist von Zweierlei die Rede, was aus dem Evangelium bewiesen werden solle: davon, daß das Christenthum menschlich habe genügen, oder, der Vernunft entsprechen sollen (wie man es gewöhnlich ausdrückt) und, von der Offenbarung, welche in Christus geschehen sein solle.

Anm. 2. Zu dem Ersten, was zu beweisen ist, wollen wir manche Stellen nicht anführen, in denen bloß vernünftiges Prüfen und Ueberlegung anbefohlen wird — diese wußten die supranaturalistischen Theologen auch für sich zu deuten; auch nicht Stellen, wie Römer 12, 1. 1 P. 2, 2, wo das λογικόν nicht, vernünftig, sondern geistig, bedeutet; wie es vorzüglich aus der zweiten hervorgeht, in welcher das Wort das Bild deuten soll (πνευματικόν wurde, der Zweideutigkeit wegen, da es meistens bedeutet, was

vom heiligen Geiste kommt, nicht vom Geistigen gebraucht.) Auch nicht das berühmte I Thess. 5, 21, dessen Mißbrauch ordentlich fixirt ist (wo das *δοκιμάζειν* mit Ueberlegung handeln, bedeutet, und *καλὸν κατέχειν*, das Gute auch äußerlich immerfort darstellen; dem bösen Scheine im folgenden entgegengesetzt). Auch wollen wir allgemein bekannte Stellen übergehen. Aber es sind noch viele, unbeachtete Stellen des N. T., welche jenem Sinn aussprechen. Luk. 11, 36, wo dieses nothwendig der Sinn des Bildes ist: wenn der Sinn erleuchtet ist, und dadurch das ganze Gemüth und Leben; so ist es eben so gut, als käme von Außen eine Erleuchtung, nämlich die Christliche. Jo. 1, 10, die Worte: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν ὁ λόγος* — die Menschengeister hatten schon das Bewußtsein, die Erkenntniß, von dem Logos. Dann wird hinzugesetzt: die Welt war geschaffen worden durch ihn — und dennoch mochte sie ihn jetzt nicht erkennen. Römer, 8, 16: *συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν* (wo das *συμμ.* gewiß nicht für *μαρτ.* stehen kann): der Sinn, den Christus uns gab, bezeugt eben so, wie unser eigener Geist, daß wir Gott theuer sind. Wie man endlich I Jo. 2, 7 f., auch das *ἐντολὴν* nehmen möge, vom ganzen Geseze, der ganzen Anstalt, oder dem einzelnen Liebesgebote (dieses Einzelne wäre doch immer ~~die~~ *hier* Haupt- und Grundlehre); das *ἐκ' ἀρχῆς*, ist, vom Anbeginne der Menschengeschichte: und es wird dasselbe, das Christliche, als uralt und als neu beschrieben, als neu, in so fern die Zeit große Ermunterungen dazu bringe. Die Worte: *ὁ ἐστὶν ἀληθὴς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν* — bedeuten demnach: dasselbe ist bei euch, in eurem Gemüthe, wahr, und bei ihm *).

*) Wir halten uns auch überzeugt, daß die Seligkeit der Christen, für ein anderes Leben, im N. T. unbeschadet der,

Daß aber das Wesentliche des Christenthums keine Lehre (Darstellung von Gottes Wesen und Gedanken) habe sein sollen; wird in dieser Untersuchung mehr vorausgesetzt, weil das Gegentheil nicht erwiesen ist, und nur in polemischer Beziehung weiter unten erwiesen. Gegen diese Annahme streiten natürlich die einzelnen Worte nicht, *γνωσις* und *ἐπιγνωσις* *θεοῦ*, welche den Christen anempfohlen werden. Diese bedeuten Erkenntniß des göttlichen Rathschlusses, den er in Christus ausgeführt haben soll — also die Grundlage des Glaubens an Christus und der christlichen Gesinnung. *ἀγος*, *διδασκαλία* und ähnliche Worte, bezeichnen die Verkündigung seiner Absichten oder dessen, was die Menschen dabei zu thun haben. — Wir haben aber für die Annahme einen sicheren Erweis in der Rede, in welcher Christus, klarer als je, von seiner Art und Bestimmung auf Erden, gesprochen hat, dem Gespräche mit Nikodemus. Nikodemus wollte hohe Lehren von Christus, und er erhält die zwiefache Antwort darauf, Christus sei für die Erneuerung der Menschen im Reiche Gottes gekommen (Jo. 3, 3) und, das Himmlische saßten sie nicht (12); womit nicht gesagt wird, daß andere Menschen es saßten, hinzugesetzt wird sogleich (13): auf anderem Wege, außer durch Christus, könnten sie noch weit weniger zu jener Erkenntniß gelangen. Es wird dann von

dem

anderer, nichtchristlicher, Menschen, behauptet werde. Diese wird Gott überlassen: es scheint aber anacronommen zu werden, daß dort Alles in Einem Sinne vor Gott sein werde; der christliche Vorzug aber, die Klarheit und Herrlichkeit dieses Lebens, sei. Daher auch die Stellen, die vom Christwerden nach Gottes freiem Rathe, handeln; nicht prädestinarianisch sind.

dem Möglichen jener Erneuerung gesprochen, dem Allmäligen des Unterrichts entgegen (7 f.); endlich werden Jüdische Vorurtheile über das Werk des erscheinenden Messias, aufgehoben oder allegorisiert (14 ff. 17 ff.); und als Grund der Abneigung des Jüdischen Volkes, die allgemeine Schlechtigkeit der Menschen, dargestellt. — Und, wenn andere Reden Christi von seiner Lehre, auch nicht diese Bestimmtheit haben, wie die eben behandelte; so sind sie doch wenigstens negativ bedeutend, indem keine einzige von neuen Vorstellungen von Gott und Welt gesprochen hat, welche zu lehren, Er gekommen sei. Eben so die Schriften der Apostel. Paulus hat es deutlich gesagt, daß die Wohlthat des Christenthums, Gerechtigkeit sei, Friede und Freude; und das Herrschende in ihm, Glaube, Liebe und Hoffnung.

Anm. 3. Das Zweite, was hier exegetisch darzuthun ist, die Art der Offenbarung in Christus, welche oben beschrieben wurde; leuchtet aus einer Menge von Stellen beim Johannes hervor. Aber, dieses hier zu bemerken, wir haben uns nie davon überzeugen können, daß zwischen Johannes und den anderen Evangelisten ein anderer Unterschied des Geistes und der Lehre vorhanden sei, als, welcher darin liegt, daß beim Johannes nur Reden zu den Vertrauten, und bei festlichen Gelegenheiten oder in bedeutenden Lebensaugenblicken gesprochen, zu lesen sind. — In der That darf man aber hier nicht Einzelnes anführen aus Johannes Schriften, besonders dem Evangelium: man versuche aber sie mit jener Ansicht zu lesen, und man wird Alles sich zu Einem, und zwar dem angegebenen, Sinne gestalten sehen. Glaube an Gott und an Christus, ist hier überall Dasselbe, und das Schauen von Christus verhilft zum Glauben (Jo. 6, 40);

endlich wird Christus überall als himmlische Erscheinung dargestellt *). Vgl. auch 8, 42. 47. und 14, 1, welche Worte Luther trefflich übersetzt hat: glaubet ihr an Gott, so glaubt ihr auch an mich. Vrescius, Apologie'n, II. ur. 3, hat diese letzte Stelle, doch nicht völlig im Sinne des Originals, commentirt. — Beim Johannes sind die *εἶρα*, welche Glauben geben sollen, meistens auch von diesen Erscheinungen des Unendlichen in Wort und That Christi, zu verstehen, außer, wo die Formel, *εἶρα ποιεῖν* steht, denn diese bezeichnet die, gewöhnlich sogenannten, Wunder. Allein auch diese haben beim Johannes jenen bestimmten Sinn, Aeußerungen des Göttlichen; und darum legt gerade Johannes so viel auf sie. — Endlich liegt jener Gedanke in den Reden des Paulus, in denen von *πίσις*, in der Bedeutung, Frömmigkeit, gesprochen wird, deren Vorhanden- oder Nichtvorhandensein aber aus dem vom Glauben an Christus erwiesen wird. Römer 9, 30 f. vgl. 32.

9.

Es ist in sich widersinnig, einen Begriff von dieser Offenbarung des Göttlichen in Christus, fassen zu wollen, von dem Göttlichen nämlich selbst oder der Art der Verbindung mit dem Menschen Jesus, oder endlich dem Eintreten desselben in die

*) Dürfte man Jo. 17, 8, genau nehmen und denken, so läge darin, daß das Göttliche in Christus klarer sei, als menschliche Erweise seines menschlichen Daseins werden könnten. (γινωσκ. — πιστευ.)

Welt und in das Leben. Auch hat das N. T. nicht zu diesem Streben, jene Offenbarung zu begreifen, veranlaßt.

Anm. Johannes, von dem Julianus bekanntlich gesagt hat, er habe allein die Gottheit in Christus deutlich ausgesprochen; hat diese Bescheidenheit dennoch am klarsten gezeigt. Er hat den unbestimmten Ausdruck, λόγος, gebraucht, indem er jene beschreiben will *); und merkwürdig scheint auch 1 Jo. 1, 1, das Neutrum εἰς ἣν ἀπ' ἀρχῆς zu sein, wenn es, wie wir glauben, auf den Logos selbst zu beziehen ist, so, daß nur das folgende, εἰς ἀκ. u. s. w. zu dem, περὶ τοῦ λόγου — gehörte **).

10.

Neben jenem Glauben, den das Göttliche in Christus anregen sollte, hat Christus auch den heiligen Geist den Seinen verleihen wollen, und es ist dieses durch die Darstellung einer vollendeten, menschlich klaren und reinen, Gesinnung geschehen.

*) Der Ausdruck, Logos, hat indeß dem Johannes keine neuen Vorstellungen von Christus gegeben; sondern es fand Johannes in ihm das Wesentliche seines Begriffes (ewiger Mittler zwischen Gott und Welt)fassend ausgedrückt.

*) Wenn Theodoretus Recht hätte, (die Theorie des Briefes ist wenigstens nicht dagegen) daß Ebr. 2, 10, αὐτῷ δι' οὗ — δι' οὗ τὰ πάντα — auf das Göttliche in Christus gieng (τὸν θεὸν λόγον ἔδειξεν τελειώσαντα ἣν ἀνέλαβε φύσιν) so zeigte sich hier dieselbe umschreibende Bescheidenheit.

Ann. 1. Dieses verstehen eigentlich auch diejenigen, welche von einem Beispiele Jesu sprechen, das wir befolgen sollen; welchen zweideutigen Ausdruck (denn er kann auch leicht auf einzelnes Thun bezogen werden, nach fremdem Thun eingerichtet; welches eben so niedrig steht, wie ein bloßes Handeln nach einem Gesetze) auch die Apostel gebraucht haben. Und wirklich hat Christus jenen heiligen Geist nur handelnd und lebend, nicht lehrend, verleihen wollen. Daher auch die Apostel mit sittlichen Gesetzgebungen nicht viel zu thun haben; blos Einzelnes, nach Gelegenheit, und in einem, den Umständen angemessenem, Tone sittlich verordnen. Wir können also die Thorheit derer nicht genug beklagen, welche, in alten und neuen Zeiten, dem Christenthume eine mangelhafte Sittenlehre vorgeworfen haben. Das Christenthum ist eben keine Gesetzentafel; eben so wenig wie ein Dogmensystem. Es soll Gestirnung schaffen und anregen, und zwar durch die Betrachtung der Erscheinung Christi auf Erden.

Ann. 2. Heiliger Geist wurde zwar von den Juden schon in den Messianischen Zeiten erwartet; indeß war es ein hoher Gedanke, der sich bildlich Joel, 3. und Jer. 31, 33, eigentlicher ausspricht. Es sollte nämlich ein Jeder im Volke prophetischen Sinn, den Sinn Israelitischer Freiheit und Frömmigkeit, haben. Eben so bedeutet im N. T., heil. Geist, freien und frommen Sinn. In diesem ist natürlich jede menschliche und christliche Erkenntniß und jede solche Tugend, gegeben. Wir leugnen nicht, daß den Aposteln dieser Geist auf eine andere (herrlichere) Weise zu Theil geworden sei, als den übrigen

Christen *); eben so wenig, als, daß (wie es aus der Geschichte des N. T. bekannt ist) noch besondere, höhere, Gaben (*χαρίσματα*) mit dem Namen des heiligen Geistes im N. T. bezeichnet werden. (Niksch, de revel. rel. ext. 54, unterscheidet sie unter dem passenden Namen der technischen und praktischen Geistesgaben.)

Anm. 3. Dasselbe, was die Formel, heiliger Geist, sagt, liegt auch in dem Worte, *πιστις*, wie es Paulus den *ἐργοῖς νόμων* entgegensetzt (s. 1. 29. Anm. 2.) Es bedeutet nämlich auch, freie, fromme Gesinnung; den einzelnen, bloß gesetzmäßigen Handlungen entgegengesetzt. Dieser Gebrauch des Wortes, *πιστις*, war schon durch die Sprechart des N. T. veranlaßt, wo das, glauben, Gottergebenheit überhaupt bezeichnete. Besonders aber durch die Geschichte Abraham's, der als Glaubensheld in den alten Urkunden beschrieben wird: denn es war die Absicht des Paulus, das Christenthum, der Gesinnung nach, die es verbreitete, mit der patriarchalischen Religion gleichzusetzen. Es wurde folglich der Name, welcher dort für Frömmigkeit gebraucht wurde, von Paulus auch im Christenthume geltend gemacht. — Diese Bedeutung von *πιστις* ist wenig erkannt worden in der Kirche. Von jenem Mißbrauche zu schweigen, gegen welchen Jakobus gesprochen hat (2, 14 ff.) da es für geschichtliches Annehmen und Bekennen genommen wurde; so

*) Es scheint in der That im N. T. *πνεῦμα θεοῦ* und *ἀγίον* sich zu unterscheiden, und jenes bloß den Aposteln zugeschrieben zu werden. Daher Röm. 15, 19, nachdem die Worte, *ἐν δυν. πν.* bezogen wurden, auf Apostel oder auf Christen, *θεοῦ* oder *ἀγίου* zu lesen wäre.

hat die alte Kirche, wie man schon aus den ältesten Commentarien zum Briefe an die Römer sieht *), das Wort meistens vom Annehmen eines Unbegriffenen, auf das Ansehen Gottes, verstanden. Chrysostomus zu Ro. 1, 13 und 17. Τοῦτο πίστεως μάλιστα, τὸ καὶ ἄγνοῦντα τὸν τρόπον τῆς οἰκονομίας, δέλεσθαι τὸν λόγον u. s. w. Und zu c. 10 (homil. 17): τοῦτο μάλιστα πίστεως ἴδιον, τὸ τὴν κάτω πᾶσαν ἀκολυθίαν ἀφέντας, τὸ ὑπὲρ φύσιν ζητεῖν λογισμῶν ἐσθένειαν ἐκβάλλοντας ἀπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἅπαντα παραδέχεσθαι. Dann sind allerhand engere Begriffe, als die paulinischen, aufgestellt worden, mit welchen Paulus nicht erklärt werden kann. Die evangelische Kirche hat, durch eine Reihe von Misverständnissen, zu welchen Melancthon veranlaßte, erstlich den Glauben blos vom Glauben an die Opferkraft des Todes Jesu verstanden, dann ἔργα νόμου und καλὰ, ἀγαθὰ ἔργα verwechselt; endlich die Formeln, πίσει und χάριτι δικαιοῦσθαι, σώζεσθαι — da doch diese letzte (Eph. 2, 8 f.) auf die Hinüberführung zum Christenthume geht. (vgl. 2 Tim. 1, 9.) Wir werden diese Punkte im dritten Capitel noch in's Klare setzen. — Den wahren Sinn des Paulus stellt Zauler (wiewohl er in dieser Stelle eben nicht vom Glauben redet) wohl dar, medulla animae, c. 15: „Die Menschen dürften nicht so sehr bedenken, was sie zu thun haben, als, was sie selbst seien: denn, wären sie in ihrem Wesen gut, so wären sie auch gut in ihren Werken. Wie heilig auch unsere Werke seien, so heiligen sie uns doch nicht, als Werke: ist es aber, daß wir selbst heilig sind und einen heiligen

*) Es ist auch bekannt, daß die Heiden den Christen zumeist Leichtgläubigkeit verwarfen.

Grund haben, so heiligen wir auch alle unsere Werke." Vgl. Köppen Philos. des Christenth. II. 49. — Wo Paulus übrigens von diesem Glauben redet, Römer 3, 22 ff. 10, 6 ff., 3, 6.; da schweift er oft in andere Begriffe von *πίστις* hinüber (wie, geschichtl. Gl. an die wundervollen Thatfachen des Lebens Jesu, Bekenntniß von ihm, Vertrauen auf Christus, auf seinem Tod) anzudeuten, daß dieses Alles nothwendig mit einander verbunden sei.

II.

Dieses Beides, Glauben und gute Gesinnung, brachte Christus den Menschen also näher, und er zeigte ihnen dabei, als Ideal ihres Daseins und Strebens, das Reich Gottes auf Erden. Hierdurch hat das Christenthum das gemeinsame und allgemeinnützige Streben für die gute Sache, und mit diesen alles innige und höhere Empfinden, Leben und Thun, unter die Menschen eingeführt und es geheiligt. Diese Idee, die des Reiches Gottes, war im Israelitischen Staate angedeutet und vorbereitet worden; aber unter den Heiden treffen wir sie nirgends an.

Anm. 1. Es ist traurig, daß so genannte historische Interpretation, Alles, was unter den Juden, wenn auch nur in der Formel, vorhanden war, als Christus lehrte, unter Jüdische Abgeschmacktheiten geworfen hat: wie es mit dem Ideal des Reiches Gottes geschehen ist. Kant und Fichte haben großes Verdienst, daß sie

diesen Gedanken festgehalten haben. Wir übergehen bekannte Dinge von den verschiedenen Deutungen der Formeln, Himmelreich und Gottesreich. Uns scheint, als haben sie verschiedene Bedeutung bei den Juden gehabt, und als habe jene angezeigt: Verfassung der menschlichen Gesellschaft, nach dem Leben der Himmlischen eingerichtet, Leben auf Erden, wie es im Himmel wäre. Matth. 6, 10, nehmen wir ebendaher in den Worten: dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel — die Beschreibung des Vorhergehenden an, (dein Reich komme). Gottesreich aber (das Wort, Reich, erinnert an das Reich der Heiligen beim Daniel und trat an die Stelle vom Ausdrücke, Volk Gottes) bedeutete, ursprünglich zwar wohl, die wiederkehrende, vollkommene Theokratie; bei Christus, die Menschenverfassung, da Alles durch Gott, d. i. aus dem Gedanken von ihm und für sein Werk, seinen Plan, von Menschen und unter ihnen geschähe. — Es scheint, als wäre die Kirche (ἐκκλησία) im N. T., der Verein der Menschen, welche jenes Ideal zu erreichen streben (§. 22.)

Anm. 2. Von Israelitischen Wesen und dem Moses, muß, werden wir sogleich in der Folge einige Bemerkungen machen, und es dort zeigen können, wie durch jenes das Ideal des Reiches Gottes angedeutet worden ist. Wir haben aber behauptet, es sei dieses Ideal den Heiden völlig unbekannt gewesen. Dieses ist so zu verstehen, daß man von den Gedanken einer dereinstigen Weltverklärung, absieht, der sich, als moralischer und als physikalischer, überall in der alten Welt findet. Dieser gehört nicht hierher, weil er kein Ideal für menschliches Wirken ist. Dasselbe faßten die so begeisterungsfähigen Griechen darum nicht auf, weil sie zu sehr auf das äußere Leben, und zwar

der engeren Menschenvereine, der Staaten, gerichtet waren; und der Gottesgedanke war etwa nur beim Platon auf das Menschenleben und seine Zwecke bezogen. Wie konnten aber vollends (von Ammon: summa th. Chr. S. 3. und aus ihm Wegscheider, inst. 122.) die Stoischen Reden von der Welt, als gemeinsamem Sitze von Göttern und Menschen, oder, als durch ein heiliges Band verknüpft (Antonin. 7, 9) hierher, auf die Idee des Reiches Gottes, bezogen werden? welche ja schon darin von jenen unterschieden sind, daß sie auf etwas gehen, das da vom Anfange und nothwendig war. (Vgl. Max. Tyr. I. am Ende, wo von einer *μεγάλη βασιλεία* die Rede ist.) Eben so wenig wird sich Jemand auf das himmlische Vaterland des Anaxagoras (Diog. Laert.) und des Plotinus berufen (Plotin. I, 6, 8. vgl. August. C. D. 9, 16). Jenes ist die Welt (*οἰκουμένη*) dieses, die Heimath der Seelen.

12.

Wir haben mit dem, bisher Gesagten, den göttlichen Ursprung des Christenthumes ausgesprochen, oder dasjenige, was gewöhnlich, in einem besonderen Sinne, Wahrheit desselben heißt. In der That läßt sich derselbe nicht erweisen; sondern er ist, in der oben beschriebenen Art, für den Glauben gegeben.

Anm. I. Der Gebrauch des Wortes, Wahrheit der christlichen Religion, für göttlichen Ursprung derselben, ist uralt: er ist nicht durch das Wort, sondern durch die Beschaffenheit des Christenthums, gegeben. In

dem Worte liegt nur, daß die christliche Religion, entweder Alles an und in sich habe, was zur Religion gehöre, oder das Göttliche dem Wesen desselben angemessen, darstelle. — Bei den Beweisen für diese Wahrheit (welche hier, als hinreichend bekannt, vorausgesetzt werden) wird es uns immer ergehen, wie bei den Beweisen für das Dasein Gottes. Wir werden alle weltliche Herrlichkeit vom Christenthum dardhnen können; aber niemals seine Göttlichkeit, auch mit dem sogenannten, innerlichen Beweise nicht. Dazu kommt, daß (aus dem gewöhnlichen Standpuncte, den wir aber eben bei dieser Demonstration nehmen) die Basis manches von diesen Beweisen unsicher ist. Besonders des Wunderbeweises. Nimmt man diese nicht im Johanneischen Sinne (8); so wird die Frage niemals zu beseitigen sein, woher man sicher wisse, daß Etwas nicht durch Naturkräfte erfolgt sei: die Zuverlässigkeit der Schriftsteller und das Eigentliche ihrer Darstellung, auch zugegeben *).

Es haben neuere Theologen, wenn schon in einem niederen Sinne, dasjenige, was der Paragraph erwähnt, mit dem alten Namen des Zeugnisses vom heiligen Geiste bezeichnet. Sie meinten damit das Gefühl, daß das Christenthum nicht menschlichen Ursprungs gewesen sein könne; allein es wäre dieses offenbar unbegründet und verlangte neue Bestä-

*) Wie hier, so ist es in den ältesten Zeiten auch dargestellt worden, daß das Christenthum sich durch ein überzeugendes Gefühl erweise. S. die *ἀρχαὶ τοῦ πνεύματος*, Ignat. ad Phil. ad. 8. (Gieseler, Urspr. d. Ev. 164. Das *ἔνδοξον* beim Ignatius, scheint zu bedeuten: die Zeugnisse haben wir schon; aber das genügt uns nicht.) Auch das *testimonium animae* des Tertullianus.

tigung. — Uebrigens haben alte und neue Dogmatiker, bei der Aufzählung von Stellen N. T., welche ein solches Zeugniß des heil. Geistes beschreiben sollen, immer noch einen zwiefachen Gebrauch der Formel übersehen. Denn der andere Gebrauch ist der, welcher I Kor. 2, 4. I Jo. 5, 6, Statt hat, wo die Herrlichkeit des Christenthums aus dem Dasein des heiligen Geistes geschlossen wird (so, daß also das *ἀγίων πνεύμα*, eine Schulformel zu gebrauchen, *principium cognoscendi*, nicht *operandi*, wäre). Daraus, daß die Gabe des h. G. vorhanden sei unter den Christen; wird entweder Gottes Liebe gegen diese, oder die Herrlichkeit der chr. Anstalt geschlossen.

Anm. 2. Mit dem Ausdrücke jener Ueberzeugung von der Göttlichkeit der christlichen Sache, werden alle die natürlichen (oder unnatürlichen) Gedanken und Träume von den menschlichen Quellen derselben, durchaus verworfen. Man wird immer denen am günstigsten hier sein müssen, welche diese Religion aus einer hohen Menschlichkeit ableiten, und etwa noch den Einfluß eines liebenden und klaren Mutterherzens und das Herrliche altisraelitischer Schriften, dazu bedenken; als jenen geschichtlichen Ableitungen des Christenthums. Wessen hat man sich hier nicht erinnert? Palästinenfischer und Alexandrinischer Juden *); Es

*) Die Alexandrinischen Juden haben nicht einmal Einfluß auf den Brief an die Hebräer, dessen Form man ihnen noch am ehesten überlassen möchte. Würde ein Alexandriner dem Logos ein *ἡμεῖς δυνάμεις* beigelegt haben? Die urtheilslosen Parallelen zwischen Philo und jenem Briefe, bei Carpius und Schulz, zu übergehen, in denen z. B. der λόγος τομεύς mit der Beschreibung, Ebr. 4, 12 f. zusammengehalten wird.

säer (denen das Christenthum schon als Bund wirkfamer Menschen für die Erleuchtung einer Welt, entgegensteht) Sadducker (obendrein als Freigeister angesehen, nicht, nach der wahren Ansicht, als Israelitischer Rechtgläubiger) — dann Aegyptier und Perser. Und, was die Aegyptier anlangt; so haben es Christen, und Gelehrte, denen doch Aegyptische Weisheit besser hätte bekannt sein sollen, den albernen Rabbinen nachgesprochen, die es in ihrer Einbildung von den Künsten der Aegyptischen Priester, so gemeint hatten! — Warum mußten doch Menschen, unter Christen erzogen, oft auch berufen den Namen von Christus zu verkündigen; nicht genug, daß sie ihn verleugneten, sich in Berunglimpfungen von ihm und seiner Sache groß fühlen! Und, wenn wir dieses in dem Wesen aller Widersetzlichkeit gegen das einleuchtende Gute begründet finden. Warum hat unser Volk Solche geduldet; die es doch obendrein in keiner Art nur ernstlich meinten, oder vielmehr, deren Elendigkeit und schlechte Absicht nachzuweisen ist? — Wir brauchen hoffentlich nicht zu sagen, daß wir dieses nur von Einigen dieser irrenden Historiker gesprochen haben wollen.

13.

Diese Vorstellung von dem Wesen des Christenthums, ist erweislich auch die der ältesten Kirche gewesen. Wo sich diese über dasselbe bestimmt, und nach dem eigenen Sinne der Väter (denn, was in polemischer Beziehung gesagt wird, erfordert weitere Prüfung und Scheidung) ausgesprochen hat; da hat sie die Erneuerung der Menschen und das

Reich Gottes für Wesen und Zweck des Christenthums erkannt; nur durch übernatürliches Mittel, nämlich durch Gott im Fleische erschienen, herbeigeführt. Dasselbe blieb unter den griechischen Vätern, selbst nach den Streitigkeiten mit den Römern; und die mystische Theologie im Abendlande hat diesen Sinn immerfort bewahrt.

Ann. 1. Wie die Dogmen von allen diesen Theologen daneben behandelt worden sind; soll nachher dargestellt werden. — Unter jenen ältesten Kirchenlehrern wollen wir nicht einmal die apostolischen Väter erwähnen, wiewohl in diesen Schriften durchaus jene Ansicht herrscht. Aber haben die Apologeten etwas Anderes (neue Lehren etwa von den göttlichen Dingen) als den Zweck der christlichen Angelegenheit, dargestellt? Die Alexandriner haben wenigstens für den allgemeinen christlichen Zweck, keinen anderen gehalten, wenn sie auch daneben Gotteserkenntniß, den Geweihten offenbarte (*γνώσις* und *φιλοσοφία*) annahmen, die aber doch auch eben so den Heiden habe werden können, und Einzelnen geworden sei. Aus der späteren, in Reherkämpfen befangenen, Zeit, erwähnen wir nur, Gregor von Nyssa, in den beiden Schriften: *τί τὸ χριστιανῶν ὄνομα ἢ ἐπάγγελμα*; und *περὶ τελειότητος* (*ὁ ποῖον καὶ εἶναι τὸν χριστιανόν*;) — selbst die lateinische Kirche, wiewohl sie frühe das Dogma und dessen Einheit, festzuhalten anfieng; hat es nicht abzulugnen können, daß das Wesentliche in diesem nicht liege. Arnob. *adv. gentes* I, 25, giebt diesen Inhalt vom Christenthume an: *Deum principem rerum cunctarum quaecunque sunt dominum etc.*

adorare, obsequio venerabili invocare, in rebus fessis totis, ut ita dicam, sensibus amplexari, amare, suspicere etc. 27: Nihil sumus aliud Christiani, nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores, nihil, si consideres, aliud invenies in illa rel. versari.

Ann. 2. Die älteren Mystiker sind immer mit Theosophen gewesen; so z. B. Bernhard und Tauler, dieser unendlich tiefer als jener. Spener wollte die Theosophie ganz von der Mystik abscheiden (s. Borr. zu Röpke's myst. Th., und diese selbst); und in ihm und den Pietisten zeigt sich jener von uns dargestellte, Gedanke am reinsten. Darum waren auch die Dogmatiker ihnen so böss. Spener's Lehre hatte nun natürlicherweise nur das Eine Dogma (wenn man es so nennen will) das von der Gottheit Christi. — Aber auch bei jenen Theosophen lag die Lehre zum Grunde; wenigstens die Ansicht von der unbeschränktesten Freiheit in den Dogmen *).

14.

Der Inhalt der Reden, welche Christus auf Erden gesprochen hat, war nun hauptsächlich das,

*) Wir fügen hinzu, daß die, hier dargestellte, auch die Herder'sche Ansicht des Christenthums sei. Erläut. z. N. L. 49. 129. 133 (Werke z. N. u. Th. VIII.) In der zweiten Stelle: „Die Lehre Jesu ist sehr kurz; seid Himmel, und nicht Erde, seid wie Gott mächtig, gütig und verborgen; und lernt an mir, seinem Bilde! Euer Wesen sei, Leben, Liebe und Demuth! Der Weg dahin, Selbstverleugnung, Reinigung und Tod.“

was er sein und wirken wollte; also die Gottesoffenbarung in ihm und das Reich Gottes auf Erden. Doch finden wir noch Zweierlei von ihm gesprochen. Erstlich gieng er die Messianischen Erwartungen seiner Zeit deutend oder hinwegräumend durch.

Ann. 1. Diese Erwartungen (Menschlichkeiten, aus der beschränkten Auffassung einer großen Idee hervorgegangen) werden von Christus, wie gesagt, entweder gedeutet oder hinweggeräumt. Jenes, entweder so, daß sie als in gewisser Bedeutung, schon erfolgt oder eben geschehend, aufgezeigt werden, oder so, daß ihnen ein moralischer Sinn untergelegt wird. Zu beiden gehört das Bild der παρουσία, ἐπιφάνεια, Christi, im N. T. bald auf die Geburt Jesu bezogen, bald auf Katastrophen in der Welt, in denen (durch seine Kraft) der Sieg seiner Sache gefördert würde. Dann gehört dorthin, die Erscheinung des Vorläufers (im Johannes, dem Täufer, von Christus nachgewiesen) ferner die des Antichrist (1 Jo. 4, 3). Hierher das Bild von Auferstehung und Gericht. Das Erste drückt natürlich die sittliche Umschaffung aus (Jo. 5, besonders V. 24. 25; und man kann hier leibliche Auferstehung nur so annehmen, daß man denkt, es sei in kühner, poetischer Rede dasjenige als geschehen bezeichnet worden, was so gut wie geschehen, d. i. gewiß, wäre: da im Gegentheile reale Ausdrücke, wie μνημεῖα 28, Nichts ausmachen, sondern zum Bilde gehören, das gedeutet werden sollte). Das Zweite, Mancherlei; vornehmlich die Absonderung der Guten und Bösen, und die Entscheidung auf Erden für die gute Sache (dieses besonders beim Johannes,

und in der Stelle, 3, 17. — 21, wird es deutlich gesagt, zum Theile sei das Weltgericht schon erfolgt, zum Theile erfolge es gar nicht. — Mat. 25, 31 ff., gehört nicht her: hier wird bloß das gemeint, wenn er ein Messianisches Gericht halten würde, daß seine Freunde, die guten und getreuen Menschen sein würden — nicht das Jüdische Volk, und es Jedem wohlgehen, der gegen diese sich mild betragen hätte.) Endlich gehört hierher das Herrschen mit Christus, welches eben auch Mancherlei bedeutet; besonders, Theilnahme am Verdienste Christi um die Welt und Ehre davon, oder die nähere und frühere Vereinigung mit Christus zur Herrlichkeit. Dieses in der Apokalypse *).

Hinwegräumend führte Er die Erwartungen weltlicher Macht, weltlichen Glanzes, für den Messias und seine Freunde, an. Wir finden besonders beim Matthäus (der uns als sehr wahrhaft oder sehr sinnig, in der Stellung der Reden Jesu erscheint; wie in 19, 12 und 13, um dieses beiläufig zu bemerken) wie auf jede Regung solch einer Hoffnung, eine

Pro-

*) Es ist zu bemerken, wie Mat. 13, 43, nach Reden von seinem Kommen, die Formel steht: Wer Ohren hat u. s. w. mit welcher gewöhnlich zur Deutung von Allegorien eingeladen wird. — So zwingt auch Luk. 12, 38, beim Kommen Jesu an ein Bild zu denken, da hier ja, gegen den Jüdischen Gedanken, ein mehrmaliges Kommen von ihm beschrieben wird. — Indessen braucht es solcher bestimmter Stellen nicht. Der reinaufgefaßte Geist des Christenthums verträgt sich nicht mit diesen grobsinnlichen, aus Neugier und Lust hervorgegangenen, Bildern: und Alles kommt dazu, was wir in Anm. 2. als Zeichen von Accommodation angegeben werden.

Prophezeiung großer Leiden, als ein starkes Gegenmittel, folgt, oder ein Anklang des freundlichstillen Gedanken von der Rettung der Welt durch das Innerliche. — Uns scheint daher auch die Meinung von Paulus (Comm. I. 856 ff.) daß zum Theile doch auch das Aeußerliche im Plane Jesu gelegen habe, hätte sie auch anscheinenden Grund in der evangelischen Geschichte, was wir nicht zugeben, der Gesinnung Christi ganz entgegen zu sein. Natürlich soll jedes Besserungswerk auch äußerlich segnen; aber dieser äußere Segen ist nur als ein Ausdruck und ein Beistück des Inneren anzusehen, und immer von ganz anderer Art, als, was diese Theologen Christo als Zweck unterschrieben; was nur eine niedrige und unhaltbare Politik ihm hätte eingeben können. — Uebrigens war diese Deutung und Läuterung der Messianischen Erwartungen (die der Apostel Paulus nicht angenommen zu haben scheint, sondern das Erwartete nur hinausgeschoben, und auf ein himmlisches Leben bezogen, das da beginnen sollte, nach dem bevorstehenden Untergange der Welt) ein Hauptzweck der Johanneischen Apokalypse. — Vgl. noch Matth. 13, 52, im Zusammenhange mit der vorhergehenden, messianischen, Darstellung. Es wird hier das Messianische ein *παλαιο* genannt, das der Jüdischgelehrte gebrauchte, sammt dem Neuen.

Ann. 2. Hier sehen wir auch das Feld der Accommodation, und, was wir (wollen wir den wunderlichen und misdeutbaren Ausdruck gebrauchen) etwa noch der Perfectibilitätslehre einräumen können. Wir müssen die Meinung fern halten, als könnten wir Christus meistern, oder aus eigener Kraft vervollständigen, was er aus gewissen Gründen nicht gesagt hätte. Das Christenthum darf nicht vervollkommenet,

es muß nur, in seiner gegenwärtigen Gestalt, geläutert werden: auch steht Falsches und Leeres nicht so entschieden und baar in ihm da, sondern häufig selbst in der Rede beschränkt; oft sich vielfach widersprechend, so, daß es gar nicht eigentlich genommen werden kann, endlich mit auffallend Falschem zusammengesetzt, wo es dann inconsequent wäre, das Eine festzuhalten, das Andere zu verwerfen. Es ist ferner das Wahre nicht darauf gegründet worden, und in dem Geiste, der Lehre wenigstens ist es umgeworfen, vernichtet worden. Auch hat Christus, Jo. 16, 12 f. nicht blos gesagt: ich habe euch noch Viel zu sagen, aber ihr faßt es nicht, (gar nicht hat er gesagt: ich habe euch Falsches gesagt, das ihr wegwerfen müßt) sondern hinzugesetzt: der Geist der Wahrheit aber wird euch Alles sagen. Man kann sich dann freilich nicht wundern, daß solch eine Bequemung dem gesunden Sinne der Kirchenväter, als sehr nützlich oder als nöthig, einleuchtete; da ja so erst der Unterricht, Sinn und Seele von Lehrer und Lernendem vereint, die Wahrheit zugänglich macht und in den Gemüthern begründet *). Eben daher aber gehört in die Geschichte der Accommodationslehre, nicht die Sitte der Pythagoreer und Platoniker, gewissen Classen der Schüler Manches zu verschweigen: denn das Christenthum trägt alle seine

*) Es kann auch wohl nicht deutlicher von den Lehrabsichten Christi gesprochen werden, als er es selbst gethan hat, Mat. 9, 16 ff. Mc. 2, 21 ff. vgl. Luk. 5, 36 ff. Der Lappen auf dem Kleide bedeutet neue Lehre auf das Judenthum gebaut; der Wein scheint Sitte und Gebräuche zu bedeuten.

Güter offen, und bietet sie einem Jeden. Wir haben keine esoterische Lehre in der christlichen Religion.

Bei der Perfectibilität machen wir noch auf eine gangbare Vermischung von drei Meinungen aufmerksam, deren jede manche, verschiedene Formen hat. Die erste ist, daß die christliche Religion durch fortwährende Offenbarungen vervollkommenet werden müsse (Montanisten, Fanatiker); die zweite, daß in ihr der Keim von Höherem liege, das da entwickelt werden müßte, oder der Reiz für die Vernunft, Höheres zu finden (Semler, Zeller): die dritte (Lessing, Kantischer Nationalismus) daß das Christenthum nur einstweilige Anstalt, und, mit Hinwegreißung aller Gerüste (Behikeln) und Hinzuthuung des Wahren und Rechten, von der freien Vernunft zur wahren Religion umzuwandeln sei.

15.

Dann aber hat Christus mit hoher Weisheit auch das Irren und Träumen der Speculation bedacht. Diese, solange sie sich unter den Menschen erhalten würde, auf solche Weise zu beschäftigen, daß sie sich vom wahren Leben und seiner Seligkeit nicht allzuweit entfernen könnte; stellte er in seiner Geschichte und in seinem Worte, Symbole auf — d. i. vielfach, doch nie zu einem verwirrenden Sinne, deutbare Formeln und Gestalten. Es waren gerade die, mit welchen die Geheimnisse der gesammten alten Welt sich beschäftigten, Drei-

einigkeit in Gott und heilsamer Tod eines Gottmenschen. Daher das Christenthum sich mit der Speculation aller Welt bald befreundete, aber sie heiligte und mäßigte. Es ist also nicht nur erlaubt, sondern es liegt in der Absicht, mit welcher Jenes in der christlichen Religion aufgestellt wurde; daß ein Jeder sie auf seine Weise nehme und benutze; und es sind, nach Christi Vorgange, für die Christenheit nur die allgemeinen Formeln aufzustellen; Gott ist uns im Christenthum als Vater, Sohn und Geist erschienen — und: Christus ist für uns dahingegeben worden. Immer endlich ist es festzuhalten und zu predigen, daß wir dadurch Gottes inneres Leben nicht näher haben kennen lernen sollen.

Anm. 1. Diese Sätze, mögen sie immer neu scheinen — als gefährlich können sie nur dem Vorurtheile erscheinen — gründen sich auf folgende Bemerkungen: Trinität in Gott und segensreicher Tod eines Gottmenschen, sind gerade die Mysterien aller alten Völker gewesen; das Christenthum hat sie auch, aber von ihnen nicht entlehnt, denn sie haben hier eigenthümliche Form; aber wohl mit Rücksicht auf jene aufgestellt. Es giebt nirgends von ihnen bestimmte Begriffe, blos Formeln, im N. T. Den Tod Jesu war das N. T. oft zu deuten genöthigt; aber dieses geschieht auf unzählige Weise, nach dem jedesmaligen Bedürfnisse. So geben also diese Formeln blos für die Speculation, heilsame Nahrung und Richtung; in der

Art, wie es der Paragraph beschreibt. Wir nennen solche Darstellungen, Symbole, in der auch gangbaren Bedeutung dieses Worts, da es Dinge und Formeln bedeutet, welche nicht bestimmt Etwas ausdrücken, sondern für Jeden seinen Sinn haben sollen.

Anm. 2. Es braucht hier, nur kurz angedeutet zu werden, was in den alten Geheimnissen Beides angezeigt habe, Dreieinheit in Gott und Tod des Gottmenschen *). Jene drückt meistens in verschiedenen Formen dasjenige aus, was wir (I. 18) als Wege der Speculation kennen gelernt haben, und dieser Gegenstand war mit jenem ursprünglich derselbe. Gott in sich — als denkender und als schaffender — dieses war die platonische Trinität von $\tauὰγαθόν$, $νοῦς$ und $ψυχή$, von welcher Plotinus so oft gesprochen hat. (Wiewohl Platon dieses nie so ausgesprochen hat; bei dem auch das Wort $\tauὰγαθόν$ niemals Gott bedeutet. Auch die Stelle, im 2. Briefe, wenn sie platonisch wäre, deutete auf etwas ganz Anderes hin, nämlich Gott, Dämonen und Seelen — : $περὶ τῶν πάντων βασιλέα παντ' ἔστι, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα * καὶ ἐκεῖνο αἴτιον πάντων τῶν καλῶν. Δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.)$

Dieselbe Dreieinheit ist die der Kabbalisten: $כתר$, $כינה$ und $כחמה$. Diese beiden bedeuten, das erste, den denkenden, das andere den bauenden, göttlichen Verstand. In den übrigen Stücken des kabbalistischen Baumes, oder den sieben Sephiroth (d. i.

*) Für jene, und die Philosopheme besonders vom Theos Deuteros, sind Nitzsch, theol. Studium (S. 816) zu vergleichen.

Darstellungen Gottes) wird dann das (materielle und vernünftige) Zurückstreben dessen, was sich in : der : Welterschöpfung von Gott entfernt hatte, dargestellt (vgl. Menschenleben und Rel. S. 313. und Archangelus in der Ars cabb. 752.)

Die Kabbalisten nannten die beiden, Binah und Chochmah, Vater und Mutter; und dieses ist auf eine vielfach bemerkliche Vorstellung der alten Lehren und Schulen, aus welcher auch der Name Gottes, *ἐγγενεῖς*, in der Kirche entstanden ist, unter Orthodoxen und Ketzern. (Neander Gnostiker. 209 f. Fabric. 3. Ed. apokr. I. 361.) Die Idee ist das Zeugende, die Kraft das Gebärende, in diesem Bilde. — Endlich nennt der popularisirende Philo, die Weisheit, die Mutter des Logos, diesen als göttliche Kraft gedacht. Denn wir mögen nicht mit Paulus (Comm. IV. 44. Anm.) annehmen, es sei hier bloß von menschlicher Vernunft, nicht vom Logos Presbytatos, die Rede; weil diese sich gar nicht wesentlich unterscheiden, und die Vernunft nur der *ἐνδικητος λόγος*, in seinem weltlichen Leben betrachtet, ist.

Eine andere Ansicht der Dreieinheit, war die, von Gott in sich — dem schaffenden, dem wirkenden. Diese mag die Aegyptische gewesen sein, der Kneph den sich aussprechenden Gott bedeutet haben, der Phtha die Weltseele den fortwährend haltenden und wirkenden. (Hug, Mythos der alten Welt, 180 ff.) Und dasselbe lag auch wohl in dem altnordischen Triglaf, Odin, Thor und Frey (oder Freya). Denn der höchste Gott ist das Erste, dann das lebendige, schaffende Princip, das Zweite; endlich die milde, zusammenhaltende, Kraft in der Welt, das Dritte. Was auch in dem Berichte des

Cäſar von den germaniſchen Gottheiten, Sonne, Vulcanus und Mond, enthalten iſt. Unter dieſen Bildern konnten jene drei natürlicherweise verehrt werden.

Eine andere Anſicht endlich von der göttlichen Triunität iſt die, von Gott in ſich, dem ſchaffenden und dem, in ſich wieder aufnehmenden. Dieſe lag den Perſiſchen und den Indiſchen Religionen zum Grunde: denn urſprünglich war wohl der Ormuzd und der Schiwa dieſelben Gottheiten, diejenigen nämlich, welche das Weſen Gottes (das jener Mythus, wie getrübt durch die Schöpfung, darſtellte), dennoch lauter erhielten oder das Geſchaffene wieder zu ihm läuterten.

Wir übergehen zufällige Triaden in alten Religionen oder Poeſie'n, wie die ſogenannte Homerische iſt (von Zeus, Apollon und Athene); und die niederern Deutungen der göttlichen Dreieinheit, welche ſodann auch auf die chriſtliche Lehre angewendet wurden (von den ſogenannten Sabellianern) und nach denen der, ſich in der Welt ausbreitende, zusammenziehende und ruhende Gott (Theſis, Antitheſis, Syntheſis der Naturphilosophen) oder Macht, Liebe und Gerechtigkeit, oder Sein, Wiſſen, Wollen Gottes, dabei verſtanden wird.

Was aber das Sterben des Göttlichen anlangt, den anderen Gegenſtand, beſonders der alten Myſterien; ſo drückte er vornehmlich das aus, daß die Weltſchöpfung ein Geſchick Gottes, ein Abfall in ihm, geweſen ſei. Oder (der chriſtlichen Geſchichte verwandter) es wurde das Verdienſt, das ſich Heroen um das Geſchlecht gemacht hatten, als die erlöſende, ſich (auch wohl in Leiden und Tod) aufopfernde göttliche Kraft, dargeſtellt. Dieſes ſind die Incarnationen des Viſchnu, bekanntlich in unzähligen Ge-

stalten unzählig oft erfolgt, wie die Indische Religion glaubt. (Vgl. Novalis Schr. II. 159.)

Ann. 3. Indem Christus diese Gedanken und Gestalten aufstellte, hütete er die Speculation aller Zeiten, welche sich hieran halten wollte, daß sie wenigstens nicht von Gott und von ihm abfallen konnte. Auf der anderen Seite führten dieselben in das Leben Christi zurück, und hiermit wurde auch der Sinn für Speculation gemindert. Dieses deuteten wir im Paragraphen an, indem wir sagten, es wäre die Speculation von Christus geheiligt und gemäßiget worden. — Es kann übrigens Keinem verwehrt sein, auch das Einzelne im Leben und Sterben Jesu, als Symbol, d. i. als Stoff hoher, freier Gedanken (nicht als Bilder des Uebersinnlichen) zu nehmen. Wir wissen z. B. wie die älteste Kirche das Kreuz und seine Gestalt, als Symbol beachtet und dargestellt hat. Es ist ihr auch hierin Stourdza (ein Schriftsteller, ohne Zweifel von hohem Sinne; wiewohl ihm der geschichtliche Standpunct für vergangene und bestehende Dinge, fehlt, was reine Phantasie nicht ersetzt, und was ihn neuerlich zu unhaltbaren Aeußerungen verleitet hat) nachgefolgt, *doctr. et e. de l' e. o. 34. **)

Ann. 4. Es sind noch einige Belege dazu zu geben, daß

*) Tauler sagt, in einer dunklen, aber schönen, Stelle, med. an. 21. „Wieviel die Bekenntniß des überweltl. Wesens Gottes verleugnet, entfallender und williger ist; desto nützlicher, edler und wahrhafter ist sie. — Wenn Gott sich selbst offenbart, soll man sich darauf nicht neigen, die Offenbarung soll man erwählen und nicht erwählen; man mag sie nutzen, aber nicht gebrauchen.“

die dogmatische Auffassung jener Gedanken von Vater, Sohn und Geist, und, vom heilsamen Tode Jesu, wie sie in der Schrift vorgetragen werden, ganz unmöglich sei. Wo der erste vorgetragen wird, ist nur von drei Urhebern des Christenthums die Rede, oder drei Wohltätern in demselben. Die Persönlichkeit des Dritten, des *πνεύμα*, wird nicht klar ausgesprochen: nur die Zusammenstellung mit Vater und Sohn, läßt uns an ein göttliches Subject denken, von welchem alle geistige, unmittelbar göttliche, Gabe abstamme. Oben schon wurde angedeutet, daß die größte Unbestimmtheit für den Begriff auch in der Darstellung der göttlichen Offenbarung, welche in Christus geschehen, im N. T. herrscht. In der Stelle endlich, Matth. 28, 19, scheint nicht von einer Verehrung jener Drei die Rede zu sein, sondern (wie die Formel *εἰς ὄνομα τινος* sonst gewöhnlich gebraucht wird; gleichbedeutend per *εἰς τὸ ὄνομα* *ἑσθαι παρὰ τινος*) davon, daß man unterwiesen werde von ihnen, sie, als ihr Schüler, bekenne. — Wie könnte hieraus ein genau bestimmtes Dogma genommen werden?

Von dem Tode Jesu sind vollends unzählige Theorien im N. T., und es ist der Weg zu noch mehrn darin gebahnt, so daß an eine bestimmte Lehre darüber, aus den heiligen Büchern, gar nicht zu denken ist. Dasjenige, was von dem Tode Jesu abgeleitet wird, wird es auch von seinem Leben (Mk. 5. I Jo. 1, 1 *διαιον*. Das Folgende, *καὶ αἰῶνος* — geht auf etwas Anderes über): jener Tod wird ferner als heilsam beschrieben, theils in seiner äußerlichen Gestalt, theils in seinem Verhältnisse zum Leben Jesu, theils endlich, in einer höheren

Weise, als stellvertretender Tod *). (Zu der ersten Darstellung ist das zu bemerken, daß das Evangelium diesen Tod besonders als ein Ereigniß betrachtet, welches unter Heiden verstieß und von Heiden mishandeln ließ: weitweniger aber das Schmerzhafte oder in sich Schimpfliche der Todesart erwähnt.) Im Verhältnisse zum Leben, als Märtyrertod (1 Tim. 6, 13, wo schon der kirchlich gewordene Unterschied zwischen *ἀπολοῦν* und *μαρτυρεῖν* Statt zu haben scheint) oder als Denkmal der Liebe und Standhaftigkeit. Die letzte Darstellung aber wird in sehr verschiedener Gestalt im N. T. gegeben. Christus soll als Sühnopfer gestorben sein (Röm. 3, 25. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. 1 P. 1, 2. Jo. 1, 29 (nach der wahrscheinlichsten Auslegung) 1 Jo. 1, 7. 2, 2. Ebr. Apok.), oder als Bundesopfer (Erzählung vom Abendmale und Ebr. 9) ferner die Menschheit in ihm, als dem Stellvertreter, so gestorben, daß sie ihres alten Zustandes und ihrer alten Verhältnisse ledig sei (Röm. 6. 2 Kor. 5, 15 ff. 1 P. 2, 24. In einer mors vi-
oaria also, nicht expiatoria: was bald nur, als sittliche Verpflichtung für die Menschen, beschrieben wird, bald wie geheimnißvoll gewürkt **). Auch wird dieser Tod ganz unbestimmt die eigentliche Begründung des

*) In der Kirche kam noch die Ansicht hinzu, diesen Tod bloß als Uebergang zum eigentlichen Werke (Höllenfahrt oder Auferstehung) anzusehen; oder bloß, als Unternehmen gegen Tod und Satan, ihm durch verklärte Menschheit die Macht über die Menschen zu nehmen. Diese Ansichten haben indeß auch ihren Grund, wenigstens im Briefe an die **Brüder**.

**) Von dieser letzten Darstellung wird unten in B. 3. J. II, gehandelt werden.

Reiches Gottes auf Erden genannt, und auch dieses scheint auf mehr als Eine Weise gedacht worden zu sein. Wenigstens ist die Aufhebung des Mosaischen Gesetzes vom Tode Jesu verschieden abgeleitet worden, Eph. 2, 15. Kol. 2, 14. — Rd. 7. — Gal. 3, 13.

16.

Dieser Gedanke von den, eigentlich so genannten, Dogmen des Christenthums, hat Vielen vorgeschwebt, in alten und neuen Zeiten; indem sie dieselben auf die freieste Weise auffaßten, oder auch mehrere Deutungen davon verbanden (was indessen auch im Bekenntnisse der Unwissenheit über den wahren Sinn, geschehen ist): Viele haben sich aber auch, wenigstens darin, zu ihm bekannt, daß sie (wiewohl Indifferentisten) das Dogma einem Jeden zur Deutung und Anwendung frei gaben.

Anm. Der sicherste Erweis für das hier Gesagte ist die verschiedene, je weiter zurück, desto freiere, Meinung über das, was chr. Lehre heißt. — Wir rechnen aber besonders zu der zweiten, oben bemerkten, Art, viele Mystiker und einen, oftmals mißverstandenen, Mann, Semler; den man auch häufig als Mystiker hat darstellen wollen, und der gegen diese Meinung von sich, Nichts hatte (s. besonders s. Ausg. von Erasmus, *ratio vera theol.*, Borr. und überall in den Noten.) Er hat, nach seiner Art, sein Thema oft wiederholt, aber sehr klar vorzüglich in der Paraphrase zum ersten Briefe Johannes und

beren Vorrede *). — Die Griechische Kirche ist diesen Gedanken günstig; da sie es meidet, Dogmen genau zu bestimmen, und gewissenhaft nur die alten Formeln beibehält.

17.

Diesemnach darf man aber nicht, als wesentlichen Inhalt (Geist) des Christenthums, irgend eine einzelne, rein-menschliche Eigenschaft, darstellen; die es habe besonders empfehlen wollen. Es sollte dasselbe den ganzen Menschen entwickeln, läutern und erheben. In den Schriften des N. T. wird freilich hin und wieder auf einzelne gute Eigenschaften, als durch das Christenthum geboten und befördert, besonders Rücksicht genommen; aber, weil eben die Umstände diese besonders erheischten.

Anm. So ist es besonders zu allen Zeiten gebräuchlich gewesen, die chr. Religion, eine Rel. der Liebe zu nennen. Wie man dieses gewöhnlich versteht, Liebe als empfindsames Wohlwollen und Dulden genommen; ist es ohne Zweifel sogar falsch. Das Christenthum

*) Semler's Aeußerungen, nach denen das Christenthum, bloß positives Priesterinstitut gewesen wäre, nur in der öffentlichen Religion noch festgehalten; sind nicht seine wesentlichen. Dazu sind sie zu unbestimmt, widersprechen einander auch. Indes wiederholt sie doch sein Glaubensbekenntniß.

will nur die Förderung des Moralischen in Anderen, und, wo es die Geduld empfiehlt, geschieht es bloß, uns bei jener harrend und großmüthig zu stimmen. Nur, wie Johannes von Liebe sprach, als von der Grund- und Haupttugend (wie aber im gewöhnlichen Leben das Wort nie verstanden wird); darf man das Christenthum, Religion der Liebe nennen. Denn bei diesem ist sie, offene und freudige Gemüthsverfassung, in welcher der Mensch sich auf das Göttliche richtet, es in sich aufnimmt, für Alles geschikt und vorbereitet ist, und, rein, willig, und kräftig, für das Heil der Welt mitwirkt. Als eine einzelne Tugend, als Wohlwollen nämlich, ist sie zwar bisweilen im N. T. besonders empfohlen worden; aber, damit der Jüdischen und Heidnischen Beschränktheit entgegengewürkt würde, auch, um die Entbehrlichkeit des Gesetzes Moses recht deutlich zu zeigen, welches ja aber nur die Pflichten gegen Andere darstellte — πληρωμα τοῦ νομοῦ ἡ ἀγάπη. Man konnte mit demselben Rechte dieser Religion, die Mannheit und Tapferkeit, das Festhalten an seiner Würde, als Princip, zu schreiben; oder, was etwa sonst das N. T. und kirchliche Schriftsteller, nach Gelegenheit im Christenthum hervorheben, als Princip derselben aufstellen, wie nach Hermas (Pastor 2. mand. 10) die *ἀγαπὴς*, mit Anderen die Reinheit von Herz und Sinn.

Von der irrigen, oder wenigstens schiefen, Meinung wollen wir nur nebenbei sprechen, daß das Christenthum die Menschen nur auf den Himmel hingewiesen habe, für ihr Denken und Hoffen; womit gemeinlich der Gedanke zusammenhieng, daß der Mensch nach jener Lehre Nichts zu thun hätte auf Erden. Es ist dieses wohl Mißbrauch Paulinischer Reden gewesen:

Indeß hat auch Paulus gesagt, Christus sei sein Leben, und nicht bloß (ja gar nicht in dem angenommenen Sinne) Sterben sei Gewinn. Als Zweck des Menschen, solange er hier ist, gilt auch in der christlichen Lehre, die Verklärung dieses irdischen Lebens. — Man vermischt nur zu oft die Gedanken von Gott und von dem Himmel der Seligen. Jenen soll der Mensch als sein Eines Gut im Leben halten und Alles durch ihn beseelen und erheben — und dieses ist der ideale Charakter des Christenthums, von dem man so viel spricht. Aber dieser soll nur Beifall zu seinen Gedanken und Bestrebungen sein. Wir sollen uns diesen Himmel bloß vorstellen, als das Unendliche, in welches unser guter Wille, unser rechtes Streben, hinausdauern und wirken werde.

18.

Von der, bisher vorgetragenen, Ansicht des Christenthums, als einer ewigen Anstalt für Menschenentwicklung durch Offenbarung des Unendlichen, Verleihung des heiligen Geistes, und Gründung eines Reiches Gottes auf Erden; weichen die, öffentlich gangbaren Darstellungen freilich ab. Unter diesen abweichenden Lehren, sind diejenigen der obigen noch am verwandtesten, welche in dem Christenthume, eine Anstalt finden, die da eine Mittelsperson zwischen Gott und Menschen habe aufstellen wollen, wie sie die Menschheit längst erwartet gehabt hätte, oder ein Ideal der Mensch-

lichkeit. Andere glauben, es sei eine Anstalt für Einführung und Verbreitung, bloß gewisser Idee'n (nicht eine durchgeführte Lehre) gewesen. Die Ansicht endlich, daß dasselbe eine nothwendige Erscheinung in der Menschengeschichte, gewesen sei, und, als solche, ein neues Weltalter begonnen habe; läßt sich kaum festhalten, ohne das Christenthum zu einem bloß menschlichen Werke zu machen, oder aus der vorchristlichen Welt die Freiheit von Leben und Entwicklung herauszunehmen.

Anm. 1. Die, im Paragraphen angegebenen, sind ungefähr die gängbarsten von denjenigen Ansichten des Christenthums, nach welchen es nicht als Unterricht von übernatürlichen Dingen gilt. Was die erste anlangt, daß jenes eine Anstalt sei, in welcher den Menschen ein Mittler, den sie gesucht hätten, gegeben worden sei (gewöhnliche Vorstellung des Augustinus), so ist dagegen zu bemerken, daß der Name, Mittler, im N. T. von Christus nicht für sich gebraucht wird — als habe dieser die, ihrer Natur nach physisch oder moralisch von Gott entfernten, Menschen zu ihm geführt und vermittele Gottes Wirkksamkeit auf sie; sondern in Beziehung auf den neuen Bund; so daß der Name nur einen Dolmetscher bedeutet, wie er ja auch bei menschlichen Bündeln gewöhnlich war: oder es würde höchstens von einem Vermittler der Versöhnung hier gesprochen. Jener Begriff, der Gott und Menschen Vereinende, als in der Mitte zwischen beide (durch seine Natur oder nach Gottes Willen durch seine Thaten) gestellt; ist ein mißver-

ständerer, platonischer, Begriff: (aus dessen Lehre von den Dämonen, als ἐμπνευτικὸν γένος, μεταξὺ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, Sympos. 23, und anderwärts; Martinus Tyrius, Diss. 26. 27, Plutarch und Apulejus zu übergehen: welche Dämonen beim Platon das höhere Geistige der Welt bedeuten.) Nach Philo, der ihn auf den Logos anwendet, ist er in der Kirche geblieben. Wir sind überzeugt, daß die Lehre falsch sei, welche Novalis z. B. vorträgt, (Schriften II. 261. 290.) daß der Gedanke und das Ergreifen eines Mittlers, dem Menschen nothwendig sei *). Vielmehr lebt der Glaube an eine unmittelbare Vereinigung mit Gott, in jeder Menschenbrust, wie das Bewußtsein, daß wir göttlichen Geschlechts seien: und Christus hat Beides nicht tilgen wollen.

Anm. 2. Die andere Ansicht, daß das Christenthum der Menschheit ein ersehntes Ideal vorgestellt habe — ist z. B. von Ammon dargelegt worden: die Lehre vom Sohne Gottes, als der Mittelpunkt des christlichen Glaubens, Mag. f. chr. Pr. II. 1. Vgl. Brescius Apologien, II. 58. Denn so gebrauchen diese und Andere den Namen, Gottessohn: Mensch, in der höchstmöglichen Vereinigung mit Gott. Wir sehen davon ab, daß man nicht mit Ammon ein angebliches Bedürfnis des menschlichen Geistes, daraus schließen dürfe, daß Alte und Neue das Bild des Sohnes auch, wie andere ähnliche, auf Gott angewendet haben — denn es ist dieses in sehr verschiedenem Sinne geschehen —: wir bekennen nur, daß wir jenes Streben und Wünschen, die menschliche Natur sichtbar vereinigt mit der Gottheit

*) Auch Schleiermacher scheint so zu denken. Reden, 340. 351.

zu schauen, ja überhaupt, den Wunsch, das Ideal der Menschheit verkörpert anzuschauen; nicht in jener Natur begründet finden. In dem Namen, Menschensohn, finden Andere denselben Begriff, Ideal des Menschen.

Anm. 3. Die dritte, oben beschriebene Ansicht ist sehr gangbar in unserer Zeit. Man denkt sich blos gewisse Idee'n, durch das Christenthum in die Menschheit eingeführt. Tittmann (ü. das Verhältn. d. Chr. z. Entw. des m. G.) hat sich bemüht, diese Idee'n aufzuzeigen. Andere haben andere angegeben; und diese Verschiedenheit ist schon ein schlimmes Zeichen, man sieht, daß der Grund dieser Ansicht immer mit Willkühr gelegt wird. Meistens wird sogar nur aus der christlichen Geschichte dasjenige ausgezeichnet, was nach dem Christenthume geherrscht zu haben scheint, und, wovon das Element oft gar nicht im Christenthume gelegen hat. Uebrigens sind allerdings einige Idee'n, welche jetzt in der Welt sind (wenn man diesen Namen gebrauchen will) durch das Christenthum aufgekomen: wir wollen, außer der vom Glauben, nur die der Gnade und Heiligkeit nennen; diese letzte, als eine von einem Leben, über der Welt erhaben. — Dieselbe Meinung hat auch Stark vorgetragen, in seinem, wenigstens von Seiten des Gemüths und der Forschungslust ausgezeichneten, Buche: das Leben und dessen höchste Zwecke, in ihrer allmäligen Entwicklung und in ihrer Vollendung durch das Christenthum. (Genä. 1817. 18^{ter} II.). Von diesen Versuchen gilt, was der Paragraph am Ende gesagt hat. Ueberhaupt aber mag die Philosophie der Geschichte der

Menschheit, welche unsere sinnigen Vandleute so gern und mit Erfolg treiben, doch wohl der menschlichen Bescheidenheit nicht gemäß sein, und auch der Geschichte Eintrag gethan haben; weil sie dem Leben der Menschheit das Freie entzogen hat, und uns den Blick in das Einzelne gefangen gehalten, indem sie das Gesammtleben in Massen zerfallen läßt, oft auch in solche, welche die wirkliche Geschichte nicht kennt.

19.

Die gemeinste und öffentlich geltende Ansicht des Christenthums, ist die, es sei dasselbe eine Lehre (in sich zusammenstimmend, vollständig, abgeschlossen) vom göttlichen Wesen und Wirken, besonders von gewissen Heilsanstalten Gottes, gewesen. Es spricht gegen diese Ansicht bestimmt, die Lehrart Jesu und der Apostel: denn aus ihren Vorträgen lassen sich keine sicheren und übereinstimmenden Dogmen herausnehmen. Auch besteht mit ihr schwerlich das Ansehen Christi; und in der That leidet Christus Gewalt, gleicherweise durch den gangbaren Supranaturalismus, wie durch den Nationalismus.

Anm. 1. Es ist zum Erweise dieses Paragraphs dasjenige hinzuzunehmen, was oben positiv über das Wesen des Christenthums ausgesprochen wurde, und im Allgemeinen negativ (8). Wir brauchen nun weiter, nur die Geschichte reden zu lassen; in welcher sich die

Verlegenheit, Unsicherheit und der Widerspruch, hinreichend bei denen ausgewiesen hat, welche bestimmte Lehren und ein Lehrsystem, aus den heiligen Schriften nehmen wollten. Diejenigen, welche dieses wollen, berauben sich überdieß der Anschauung von dem gesammten Dasein Christi; wodurch sie noch Geist und Würde in ihre Lehren bringen könnten; und so schwindet durch sie die Ehre Desselben, die sie wollen wie durch die, welche diese vernachlässigen.

Anm. 2. Die berühmtesten Namen von Supranaturalismus und Rationalismus, und ähnliche; erwähnen wir hier nothgedrungen. Die Streitigkeiten aber, welche das Volk und die Philosophen so geärgert haben, weil sie soviel Schlechtes und Unchristliches und so wenig strengen Verstand und Gediegenheit, zeigten: übergehen wir, nicht nur, wie Anderes, der Kürze wegen, sondern weil wir dafür halten, daß sie übergangen und vergessen werden müßten *).

Diesen Vorstellungsarten beiden liegt die Ansicht zum Grunde, daß das Christenthum eine Lehre sei. Der Supranaturalismus nun hat zwei Gestalten gehabt. In der Einen, strengeren, behauptet er, es

*) Man meint, etwas sehr Kluges gesagt zu haben, wenn man behauptet, der Supranaturalismus stehe unlogisch dem Rationalismus entgegen. In der gangbaren Sprache bedeutet aber natura hier ganz soviel als ratio, sowie in einem anderen kirchlichen Artikel soviel als voluntas; es sollte aber die gewordene Zweideutigkeit des Namens — denn wir werden sogleich sehen, daß natura hier auch von ratio unterschieden werden kann — den Rationalisten lieb sein. Denn es erhält der Name dadurch eine, der Offenbarung weniger feindselige, Gestalt.

gebe überhaupt keine sogenannte natürliche Religion; die Offenbarung, und zuletzt die christliche Lehre, habe alle Religionsbegriffe eingeführt. In der andern, giebt er die nat. Rel. zu; behauptet aber, durch die Offenbarung sei diese gewisser, richtiger, vollständiger dargestellt worden. Dagegen der Rationalismus behauptet, die unmittelbare Offenbarung, deren Möglichkeit wenigstens sich nicht in Zweifel ziehen lasse, habe die Vernunft, in sich (nicht bloß die subjective einzelner Menschen und Völker) weder sicher machen, noch verbessern, noch übersteigen können. Was nun in der gegebenen Offenbarung darüber hinaus oder gegen sie wäre; das müsse als Hülle oder Behikel des Vernunftglaubens angesehen werden, und ein Jeder müsse in sich und in der öffentlichen Religion nach immer größerer Aufklärung ringen. Es wäre abgeschmackt, ein Wort darüber zu sagen, daß diese Denkungsarten einander schnurstracks entgegenstehen; und, hat man von Vereinigung beider gesprochen, so hat man eigentlich Vernunft und Offenbarung im Sinne gehabt, und nicht diese beiden Begriffe, Supran. und Nat. Von Vernunft und Offenbarung ist aber eben der Rationalismus, Vereinigung. Was endlich die Consequenz beider anlangt; so hat man die logische und moralische zu unterscheiden. Diese findet Statt, wo nicht nur das System aus Einem Guße ist, sondern der Mensch auch wirklich immer daran hält: was bei dem Supran. natürlicherweise, bei dem Nat., durch die Macht früher Eindrücke, oder aus Menschenfurcht und Gefälligkeit, meistens nicht der Fall gewesen ist *).

*) Man hat wohl mit Recht dem vortrefflichen Reinhard beide Inconsequenzen vorgeworfen. Er hat nicht nur in seiner,

Von Nationalismus unterscheidet nun Kant den Naturalismus; und man muß diesem folgen, weil er die Worte zuerst hier gebraucht hat, da sie früher auf die Vorstellungen von Gott bezogen wurden. Damals stand der Naturalismus entweder auch dem Nationalismus, oder dem Theismus, entgegen; dort bedeutete er, Vorstellungen von Gott aus der Naturbetrachtung geschöpft, im Gegensatz zu denen, welche Vernunftbegriffe geben: hier, Vorstellungen, welche Gott und Welt vermischten.

Nach Kant heißt Naturalismus, ein solches Halten an Vernunftreligion, bei welchem die Wirklichkeit, ja Möglichkeit, einer Offenbarung geleugnet wird. Diese Unterscheidung ist nicht so willkürlich, als sie Manchen scheinen mag. Denn in dem Worte *natura* (anzeigend die Gesamtheit des Wirklichen und Thätigen im Menschen) liegt es, daß der, welcher ihr allein vertraut, jede andere Erkenntnißquelle aufgibt. Dieselbe Unterscheidung, die wir hier nach Kant machen, haben die gründlichen Theologen der letzten Jahrzehende immer befolgt: vgl. auch Planck's Encyclop.

Es ist kaum anders möglich beim Naturalismus, als, daß man das Ansehen von Christus dabei völlig aufgibt; und dieses ist denn auch reichlich geschehen. Es sind nur Wenige unter denen, welche man so

höchst unbedeutenden, Dogmatik, er hat überall Altes und Neues verbinden wollen, und es ist augenscheinlich, wie er, bei der Milderung des Alten, auch der Vernunft die größten Albernheiten aufbürdet. Wir wollen nur seine natürliche Erklärung der Geschichte vom Sündenfalle erwähnen.

nennen muß, die ihn nur noch zu einem leidlichen, menschlichen Lehrer machen. Die Zeit beginnt über solche Frevel zu ergrimmen: auch sieht sie immer klarer die Unhaltbarkeit der natürlichen Theologie ein, von welcher sich ja der schon überzeugen kann, der in einer solchen naturalistischen Theologie die Abschnitte von Gott und Unsterblichkeit lesen mag. Vorzüglich, wenn er etwa sieht, daß eine zweite Ausgabe einen ganz anderen Weg zu Gott führt, als die erste (vielleicht in demselben Lebensjahre eines Mannes erschienen) zuversichtlich gethan hatte.

Ann. 3. Es ist noch Ein Ausdruck zu bemerken, dem Rationalismus und Naturalismus, wie dem Supranat. entgegenstehend — es ist der Ausdruck, Deismus. Eigentlich bedeutet er den reinen einfachen, Gottesglauben (ohne Religionstheorie'n *); es hat derselbe aber den Nebenbegriff erhalten, daß er die Möglichkeit einer Offenbarung leugne. Die sogenannten Englischen Deisten waren nach unserem Sprachgebrauche mehr Naturalisten. Die Unterscheidung von Theismus und Deismus (wo dieses, von dem Namen Gottes in den späteren Schulen abgeleitet, im Gegensatz von Jeds, dem Namen Gottes im alten Volke — die Schulbegriffe von Gott anzeigt, bei Kant, Prolegg. z. Metaph. 171; gehört nicht hierher.

Ann. 4. Einen eigenen Rationalismus, streng nach der Kantischen Ansicht von Religion, stellt Fichtens

*) Vorzüglich, der bloß den Begriff des ens necessarium zum Gegenstande hätte; denn dieses war der gangbare Schulbegriff. Vertheidigung dieses Deismus, s. Abbt v. B. IV. 122 ff.

Kritik aller Offenbarung, auf. Es wird hier die Religion nur als Tugend, welche auf Gott Rücksicht nimmt, genommen; so daß Offenbarung nur für diejenigen nöthig wäre, welche entweder des Sittengesetzes sich nicht bewußt, oder des Gesetzgebers nicht eingedenk wären als Darstellung des Sittengesetzes, oder als Ankündigung des Gesetzgebers. Allein diese Fichte'sche Offenbarungstheorie sollte eigentlich nur die Annahme einer Offenbarung in den positiven Religionen, erklären. — Endlich merken wir hier an, daß die Nationalisten mit einem ihrer gewöhnlichen Gründe wenig ausrichten können, mit dem nämlich, daß zwei Gaben oder Kräfte von Gott (als welche Vernunft und Offenbarung angenommen würden) sich nicht widerstreiten könnten. Da sie doch selbst der Meinung sind, Sinnlichkeit und Vernunft, und das Endliche und Unendliche überhaupt im Menschen, endlich das Theoretische und Praktische widersprechen sich. — Auf der anderen Seite begehen die Supranaturalisten häufig die Inconsequenz, das praktische Vermögen des Menschen frei und gut zu lassen, während sie das theoretische niederdrücken. Semler lehrt uns (Einkl. zu Baumgarten's ev. Gl. L. I. S. 37) daß unter den Reformatoren die umgekehrte Inconsequenz geherrscht hat, das praktische zu demüthigen und dem theoretischen Tüchtigkeit zu lassen.

Die Mosaische Anstalt verhält sich zur christlichen, wie eine allgemeine, in der Weltgeschichte erschienene, Andeutung, zur vollendeten, mit

Gottes Offenbarung erfolgten, klaren Darstellung, der Religion und der Idee vom Reiche Gottes. Die Israelitische Geschichte zeigt uns das Ringen dieser heiligen Gedanken mit der rohen Menschennatur. Die Bücher des A. T. sind als ein Theil dieser Geschichte anzusehen.

Anm. 1. In dem Gegensatze bei Johannes, 10, 35 f. (περὶ οὗς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο — ὃν ὁ πατὴρ ἡγάγεε —) ist es deutlich ausgedrückt, daß Christus eine verschiedene Art von Offenbarung in der Mosaischen und in seiner Anstalt, annahm; und dasselbe geht aus dem hervor, was bisher von der Offenbarung im Christenthume gesagt worden ist. Wir möchten jene Offenbarung nur als eine, uneigentlich so genannte, als Leitung und Einrichtung der göttlichen Vorsicht, nehmen, von welcher, wie wir nicht leugnen möchten, dieses Volk für besondere Zwecke bestimmt war. Als der Israelitische Staat gegründet war, und zur Theokratie eingerichtet, wurde es heiliger Styl, Alles von Gott abzuleiten, was in ächtisraelitischem Sinne, oder auf der Stelle der Regierenden, geschah. (Nicht gerade, bloß alles Gute und Große). Nur wurde es dann bloß Gott zugeschrieben, wenn es mit Besonnenheit und ruhiger Kraft geschah. Ganz anders war es, auch bei den Israelitischen Propheten (d. h. Nachfolgern Moses) als bei denen der Griechen, an welchen die Ekstase und das Ungewöhnliche, für das Zeichen göttlicher Begeisterung angenommen wurde.

Der Gedanke des Moses war, den Glauben an den unendlichen Gott, und zwar in unmittelbarer

Verbindung mit dem Leben, in dem Volke zu sichern. Dieses, Glaube ans Dasein und die Macht Gottes, ist auch das einzige Dogma unter den Israeliten: wie es vorzüglich Mendelssohn richtig einsah, und rechtgesinnte Israeliten haben alle Speculation immer sehr gehaßt. Damit das Herz des Volkes nicht getheilt sein konnte zwischen Gott und Mensch, wurde Gott selbst als Beherrscher des Volks dargestellt. (Zwischen dieser Theokratie und der bei anderen alten Völkern, ist der Unterschied, daß bei diesen der jedesmalige Regent nur als Gottbegeisterter, also im Namen des Gottes sprach und handelte, den das Volk sich günstig glaubte.) Dann wurden alle Gebräuche mit der Rücksicht angeordnet, daß der Israelit in jedem Lebensverhältnisse sich Gottes und seiner Pflicht zu ihm erinnerte. — Hiernächst bildete sich schon in der ältesten Zeit des Volks, der Gedanke aus, daß es dermalest Alles im Volke, und durch dasselbe in aller Welt gut werden müßte, wie es vom Anfang gewesen wäre, und Gott ungehindert und anerkannt überall im Regiment sein. Der Name und Begriff des Messias ist von dem des Reiches Gottes nicht zu trennen; nicht bloß von irgend einem Retter und Beglückter des Volks zu nehmen.

Anm. 2. Die besondern Unvollkommenheiten der Mosesaischen Religion, hat der Apostel Paulus am klarsten gezeigt. Sie lagen in den Einrichtungen und Gebräuchen derselben, welche nur für eine gewisse Zeit, nur für dieses, und zwar ein roh denkendes, sinnliches, Volk gesetzt worden waren; dieses list die *σαῖς*, von der Paulus spricht. Ferner im Sittlichen, darin, daß alles Gute auf ein, ausdrücklich und

das Einzelne verordnende, Gesetz gegründet wurde (νόμος beim Paulus — und diesem das Christenthum, in einem anderen Sinne, als wo es dem σάξ entgegensteht — als πνεύμα entgegengesetzt). Endlich war Moses genöthigt gewesen, das Volk scharf abzusondern von den anderen, um seinen (den uralten) Glauben unter den Abgöttern rein zu erhalten: dieses bildete das odium generis humani und die finstere Abgeschlossenheit aus, sowie den Stolz dieses Volkes auf Gotteskenntniß und seine Gunst; den keine Zeit und Nichts in der Welt in seinen spätesten Abkömmlingen zu tilgen vermocht hat. — Indes muß Paulus geglaubt haben, daß der Jude (wahrscheinlich durch seine heilige Geschichte) immer im Stande geblieben sei, das Wahre und Lautere zu finden. Vgl. die Vorwürfe, Römer 9, 30. 10. Auf:

Anm. 3. Eine Wolke von Vorurtheilen liegt auf der Religion, sowie auf den heiligen Schriften, dieses Volks. Man sagt es noch heutzutage oft, Moses Gott sei eine bloße Landesgottheit (ἰσχυρίστος θεός) gewesen; da doch jener ihn überall als den Gott über Alles dargestellt hat, und die Propheten die Macht Gottes durch alle Welt so kräftig beschrieben haben; und die Götzen der Heiden sind wirklich nur dichterische Gestalten im A. T., oder sie bedeuten, die Macht desjenigen Glaubens, welchen die Heiden hatten. Mit nicht zu entschuldigendem Unrechte, hat man ferner sonst und jetzt die lebendige, oft grob anschauliche, Weise der Ebräer, von Gott zu sprechen (welche das durch noch mehr befördert wurde, daß Gott mit ihnen im beständigen Lebensverkehr gedacht wurde) für eigentliche Sprache genommen. Wir freuen uns,

an De Wette einen kräftigen Gegner beider Vorurtheile zu haben. — Auch die heiligen Schriften der Israeliten sind, unter uns besonders seit Semler (wir möchten dieses Semler's bedeutendste Schuld nennen), auf die schlimmste Weise erniedrigt worden; während Anderen der Geschmack an ihnen durch eine platte Dogmatik verleidet wurde. Diese Bücher gehören, wie der Paragraph sagt, mit zur Geschichte des Volkes, d. h. in ihnen ist derselbe Wechsel, derselbe Kampf der Idee mit der rohen Natur; und wir bedenken uns z. B. nicht, den Prediger Salomon für ein Buch voll ungöttlicher Philosophie zu erklären, wiewohl nicht ohne die Spur Israelitischen Glaubens (denn es predigt eine Eitelkeit der Dinge, welche die Religion nicht von ihnen nehme, und macht den Menschen zum müßigen Zuschauer dessen, was Gott allein in der Welt schaffe und treibe *). — Es wird gut um diese Bücher stehen, wenn es Krummacher'n gefallen wird, seine Paragraphen zur heiligen Geschichte durch die ganze Schrift A. T. hindurchzuführen; geist- und sinnreiche und erweckliche Betrachtungen, mit denen selbst für die Erklärung, mehr gethan ist, als durch (obendrein unzuverlässig,) compilirte Commentarien.

*) Daß auch der Buchstabe des Moses einen gewissen Fatalismus günstig war, lehrt der Augenschein, und daß, daß die Pharisäer jenem hold waren. Allein der im Kohelet ist eigener Art, dem der Muhammedaner ähnlich. Er glaubt nicht, daß Gott zu Handlungen bestimme, und so die Erfolge in der Welt selbst schaffe; sondern daß Gott diese mache und menschliches Handeln nur eitles Spiel daneben sei.

Die heiligen Bücher N. T., sollten, nach dem Sinne selbst ihrer Verfasser, Nichts sein, denn geschichtliche Denkmale des Urchristenthums, und Anregung des christlichen Sinnes. Dazu sind sie auch, in ihrer zufälligen Gestalt, überaus geschickt. Die älteste Kirche nahm sie nicht anders; daher kam auch das Ansehen der Tradition in ihr, größer oftmals als das der heiligen Schrift. Denn man hatte diese nicht nöthig, solange noch jener andere, frischere, Quell lauter vorhanden war. — Diese Schriftsteller übrigens haben sich nie etwas Anderes beigelegt, als, daß sie überhaupt im Leben den heiligen Geist hätten — keinen besonderen, göttlichen Beistand beim Schreiben.

Anm. 1. Fast man den Zweck der heiligen Schriften, den sie, nicht nur in den Augen der ältesten Kirche, sondern auch bei Gott, gehabt haben, so auf; so kann uns keine kritische Untersuchung die Freude an ihnen trüben, auch sind die Bedenklichkeiten dann ohne Kraft, welche Böhmé „Erkl. des höchstwichtigen Paulin. Gegensatzes, Buchstabe und Geist“ — (Jena 799; unter den naturalistischen Schriften neuester Zeit gewiß die bedeutendsten) und Andere gegen die Zweckmäßigkeit heiliger Schriften erhoben haben. Tauler (med. an. 36): „Darum alle Schriften gemacht sind, nämlich, daß wir ein lebendiges, inwendiges Opfer Gottes werden, sein und bleiben sollen.“

Ann. 2. Man muß sich wundern, daß jener einfache Gedanke von dem Beistande des heiligen Geistes, den die Schreibenden gehabt; von so Wenigen aufgefaßt und dargestellt worden ist *). Diese beständige Gabe, dieses Bewohnen des Geistes, war nicht Unfehlbarkeit und Untrüglichkeit; auch war sie in ihren Aeußerungen, an die natürlichen, äußeren und inneren, Bedingungen der Seelenaeußerungen geknüpft. Im Sprechen und Handeln, und in entscheidenden Momenten, mögen diese Aeußerungen am bedeutendsten gewesen sein. — Man mag immer bei den Aposteln ein höheres Organ annehmen; es hat im Christlichen sich nicht außerhalb der menschlichen Sphäre äußern können. Daher auch die alte Kirche und unser Luther, in sich denselben Geist wahrgenommen hat, der die Apostel beseelt hätte; in manchen Augenblicken auch klarere Aeußerungen desselben sich zuschrieb, als der oft bei jenen Statt gefunden hätte. Diese Vorstellung von der Inspiration, wie sie das N. T. erwähne, hat auch Schleiermacher ausgesprochen, Bf. u. die Schriften des Lukas, S. XIV ff., Vorr.

22.

Die Kirche Christi ist, sowie er selbst das Wort (ἐκκλησία) gebraucht hat, die Menge der

*) In einer bekannten Abhandlung des ehrwürdigen Planck über den Inspir. Begriff, findet er sich. Dahin kommt auch Köppen hinaus, Ph. d. Chr. I, 75; wo er sagt, in der Jüdischen Insp. empfangen der Mensch immerfort, in der christlichen sei er Eines mit seinem Gegenstande.

Gläubigen, welche nach dem Reiche Gottes ringen: sie ist die Anstrengung und Vorschule zu diesem. Um nicht Begriffe im gemeinen Leben zu verwirren, oder sich durch verworrene täuschen zu lassen, welche mit Getös im Gange sind: mag man sich hier schon das Verhältniß der Kirche zum christlichen Staate klar machen, wie es im evangelischen Geiste sich gestalten soll. In diesem Verhältnisse nämlich ist die Kirche nur der christliche Geist im Staate, oder die Andachtsübung in demselben; keine Gewalt im Geistigen, der weltlichen gegenüber. Denn eine solche Annahme führt nothwendig zur Begünstigung der Hierarchie.

Anm. 1. In der ersten Bedeutung, welche das Wort, Kirche, dem Staate gegenüber, hat: das christliche Streben, der christliche Geist im Volke — ist zwar der traurige Zustand derselben hier und da, zu beklagen, aber es ist thöricht, dessenwegen die Regierung anzuklagen. Eben, weil das Volk im Geiste verschlechterte, achteten auch die äußerlich Regierenden nicht das Christliche und förderten es nicht. Denn sie gehen aus jenen hervor, und werden von ihm fortwährend geduldet und diese ihre Handlungsweise ertragen; sogar, während das Volk bittere Klage über anderes, äußeres Unrecht, führt. — In der zweiten, da es die öffentliche Andachtsübung bedeutet (oder, wie Andere es genannt haben, damit es nicht an die divina officia der Katholiken erinnerte, Andachtsgenuß, oder Cultus, oder

Gottesdienst — dieses letzte müßte nur, wie bei den Ebräern das אָדער , nicht das Dienen, sondern das Betragen als Diener d. i. Gottergebener, anzeigen) ist Kirche, die reinste und schönste Handlung der Bürger des Staats; und daran, daß dieselbe unter ihnen befördert oder nicht begünstigt wird, erkennen wir sicher, welche Zwecke überhaupt von dem herrschenden Theile des Volks verfolgt werden.

Num. 2. Als Gewalt im Staate, wird die Kirche unter Christen, die nicht Papisten sind, entweder so angesehen, daß man darunter, denjenigen Theil des Volkes versteht, welcher für sein Inneres (ehemals sagte man, für sein ewiges Heil) besorgt ist, oder, daß man an eine, für dieses Innere sorgende, Obrigkeit denkt. Im zweiten Sinne meinen es diejenigen gewöhnlich, welche auf Trennung von Staat und Kirche dringen. Und es ist gar nicht zu leugnen (was das Unglücklichste in der Meinung ist) daß sie ganz besonders dabei an den sogenannten geistlichen Stand denken. Nach jenem Gebrauche würde das christliche Volk in eine sichtbare und unsichtbare Kirche, oder gar in Gläubige und Ungläubige, zerrissen, und beide Parteien giengen ohne Zweifel dabei zu Grunde; nach dem zweiten aber führte die Trennung von Kirche und Staat nothwendig, wie der Paragraph sagt, zur Hierarchie. Wo Inneres und Aeußeres und die Sorge für beides, getrennt würde; müßte jenes herrschen, da es nicht nur das Vornehmere ist, sondern das andere bedingt: und es ist völlig unnütz, Grenzen zu zeichnen, -innerhalb welcher sich beide Gewalten halten sollen. Das Leben wird diese Marken bald verwerfen, und erst Alles

and the following are the names of the persons who have been

Drittes Buch.

Von protestantischer Dogmatik.

I.

Die Protestanten (zu denen, weil wir von der zufälligen Entstehung des Namens, 1529, absehen, Alle gerechnet werden, welche das Leben von Geist und Gemüth keiner äußerlichen Auctorität unterwerfen) haben den zwiefachen Grundsatz, daß kein Mensch für eine gewisse kirchliche Partei geboren sei, und daß nur derjenige ein wahrer Christ sei, welcher mit Freiheit die christlichen Gedanken aufnimmt, denkt, fühlt und billigt. Es werden hiermit nicht nur diejenigen von den Protestanten ausgeschlossen, welche durch Höllenschrecken und die Vorspiegelung eines Himmels für den blinden Glauben, oder durch das Vorurtheil des Alterthums und der Allgemeinheit, und von Papst und Pfaffen, gefangen gehalten werden, in Geist und Gewissen; sondern alle Slavenseelen, wenn wir für sie auch noch keinen Parteinamen haben.

Ann. 1. Der erste Grundsatz wurde von den Römisch-katholischen verworfen. Diese nehmen an, Gott füge es, daß man im Schoße der wahren Kirche geboren würde, und man müsse in dieser bleiben — ein Satz, nur für Blöde aufgestellt, durch welchen ja der Mensch auch gerechtfertigt wurde, welcher, unter Kettern geboren, ein Ketzer blieb. Dagegen die Protestanten dem mündigen Menschen, auf seine Gefahr, sich seine Kirche suchen lassen. — Der zweite Grundsatz bedarf, weder in sich, noch in seinen Gegensätzen, einer Erläuterung. Was die Papisten dagegen setzten; beruhete, wie Köppen richtig bemerkt, auf der Annahme fortwährender Inspiration in der katholischen Kirche. Es ist eigentlich die mildere Meinung, welche den Geist durch das Katholische der Lehre (Alter und größere Gemeinheit) gefangen nimmt: die härtere thut es durch den Befehl der Kirche.

Indessen sind unter den Römisch-katholischen viele Nichtpapisten; dagegen unter den, geschichtlich so genannten, Protestanten aller Parteien viele eigentliche Papisten sind (mögen sie nun blinden Glauben predigen, oder schlechthin verlangen, daß Menschen, Lehren, Schriften ihrer Partei entscheidendes Ansehen haben sollen). Man wird also wohl thun, den Unterschied jener Namen für die Wissenschaft dem Innerlichen, nicht dem Aeußerlichen nach, zu bestimmen, und die Sinnesart, nicht die Partei, mit dem Namen Protestant, zu bezeichnen.

Ann. 2. Es ist neuerlich auch die Unterscheidung zwischen Protestant und Nichtprotestant gemacht worden, daß jenes die besonnenen, dieses die mehr fühlenden oder phantasiereichen Christen (in Gedanken oder im Cultus) bedeutete. Allein es ist dieses von einer

Beschaffenheit des katholischen Cultus abgenommen worden, welche gar nicht auf Nahrung der Sinnlichkeit und Phantasie angelegt ist und diese auch gar nicht überall verschafft. Die Gebräuche haben nicht nur Bedeutung in dieser Kirche, sondern magische Kraft; sie sind also vielmehr auf den blinden Glauben berechnet.

2.

Jene Freiheit des protestantischen Christen (mit einem nicht passenden Worte, Protestantismus genannt) ist natürlich nicht so zu verstehen, daß das Unvernünftige und Unchristliche einem Jeden nach Gefallen gestattet würde, oder es auch nur für möglich gehalten, daß der freidenkende Geist darauf kommen oder zwischen diesem und dem Wahren schwanken könnte. Weil das Vernünftige und Christliche von dem Menschen mit Sicherheit gefunden und erkannt wird, wenn er seine Vernunft gebraucht, so muß ihm die Freiheit des Gedankens gelassen werden; und, weil die wahre Freiheit des Christen nur mit vollkommener Vernünftigkeit und Christlichkeit besteht, können wir nur diejenigen als Protestanten ehren, welche sich zu dieser vollenden; mögen sie nun Alles schon gefunden haben oder auf dem rechten Wege dazu sein. Die es nicht sind, können, der Natur der Sache nach, nicht dazu

gezwungen werden, auch nicht äußerlich ausgeschlossen aus der Gemeinde; aber ermahnt, belehrt, oder verlassen. Dulden darf man nichts Irriges und Schlechtes; denn alles Irrige und Schlechte hat Bedeutung, und schadet allemal dem, der es hat und hegt, ist für Andere und die Gemeinde gefährlich, und es ist in sich schändlich, dem Gedeihen desselben müßig zuzusehen.

Anm. Diese, wir wollen nicht sagen, Beschränkung, sondern Bestimmung, des Freiheitsbegriffes, ist von den Reformatoren selbst überall angegeben worden; denn man kann sich nicht wundern, daß die freigelassenen Menschen jener Zeit, sich zur Ungebundenheit und Frechheit berechtigt glaubten. Nachher haben es die Römischkatholischen oft so dargestellt, als wäre in unserer Kirche, Unbestimmtheit und Ungebundenheit zu Haus: endlich ist neuerlich von unseren Genossen selbst vom Protestantismus so geredet worden, als bedeute er entweder den Naturalismus (Verschmähen aller, und auch der christlichen, Offenbarung) oder ein fortwährendes Fragen nach dem, was vernünftig und christlich wäre.

Es liegt an dem, nicht wissen Wollen, wenn man es für unbestimmt erklärt, was christlich sei. Ein unaufhörliches Fragen nach Wahrheit aber, ist die Skepsis des Pilatus, oder eigentlich Thorheit. Diejenige Lehre ist christlich, welche die Anstalt Christi, als eine, von Gott für die höchsten Zwecke besonders getroffene, und die ewige Ehre Christi, anerkennt: auch kann und muß, was Christus von seinem Wesen und Werke gesprochen hat, Alles sicher erkannt werden.

Es versteht sich, daß dieses mit fortwährendem Forschen im Geschichtlichen des Christenthums wohl bestehen könne. Dieses hat unter allen christlichen Parteien, in ihrem gelehrten Theile, immer bestanden; und es ist vielleicht noch sehr zu fragen, in welcher Partei mehr geleistet worden? und ob (wenn man Socinianer und Arminianer bedenkt) neuere und neueste Forschungen bedeutenden neuen Ertrag gegeben haben?

3.

Zu dem Ende, daß die Freiheit in ihrem rechten Gleise erhalten würde, stellten die Reformatoren die heilige Schrift als Norm auf. In dem Sinne Luther's hat es wenigstens nicht gelegen, daß man dieses von einer buchstäblichen Norm verstand, nach welcher das Wort und der Gedanke gebildet und beurtheilt würde: es war der Geist des Evangelium, in dieser Schrift, gemeint, der sich dem wahrhaften Sinne immer und alsbald kund thut. Dann wurde für die öffentliche Lehre noch als negative Norm, der Geist der symbolischen Bücher aufgestellt. Beide haben aber unter den Protestanten dazu dienen müssen, den menschlichen Geist von Neuem in Fesseln zu schlagen.

Anm. Es ist kaum möglich, die symbolischen Bücher sogar nur zusammenstimmend zu machen. Aber noch weniger möglich ist es, alle Theile und Stellen derselben mit der wahren Religion zusammenzureimen.

Alle Versuche, zu scheiden, was öffentlich gelten solle, was nicht, was Wesentliches und was Form sei; müssen willkürlich ausfallen und sind für die symbolische Orthodorie gefährlich: wie wir es z. B. an dem sehen, welchen Bretschneider (im Handb. d. Dogm.) neulich gemacht hat. Wie aber auch immer der Inhalt dieser Bücher beschaffen wäre; in keinem Falle dürfte ihr Buchstabe, Norm sein. Denn der Buchstabe ist menschlich und tödtet. Gegen den Geist aber, diesen eifrigen, frommen, Christus ehrenden, Geist, der symbolischen Bücher; sollen die Lehrer in der Kirche, welche auf ihn verpflichtet werden, Nichts aussprechen in der Kirche: ja, sie sollen geradezu diesen aussprechen. Sie werden nicht verpflichtet, die Formeln derselben auszusprechen; nur Nichts gegen sie zu sagen und zu thun. — Wir können es nicht leugnen, daß wir diese Gedanken aus der Concordienformel nicht rechtfertigen können; aber man muß Luther wenig kennen, wenn man bei diesem, eben so bescheidenem als hohen, Geiste sie nicht anerkennt.

4.

Ist endlich auch das Christenthum in öffentlichen Formeln unter den Protestanten, als Lehre, mit geheimnißvollen Dogmen, genommen worden; so liegt es doch schon in dem (2.) dargestellten Begriffe des Protestanten, daß es eigentlich nicht so sei. In Luther's Geiste stellte sich die evangelische Lehre, als die vom Reiche Gottes dar, das Menschenwille und Gotteswort herbeiführen sollten, unter Christus,

unter dem Panier des Kreuzes: und (wie er auch von dem Grunde gedacht haben möge, aus welchen Gott die Dogmen kund gemacht hätte) er behandelte sie wie Symbole, so frei: das ausgenommen, was die Lehre von dem göttlichen Wesen in Christus, aussprach, und was damit zusammenhing. — Wir sind aber durch Buchstaben und Formeln nimmer gebunden.

Anm. Wenn es auch nicht viele Reden von Luther gäbe, in denen er sich mild über verschiedene, dogmatische Meinungen ausdrückte, und wenn er nicht eben die Dogmen selbst so frei behandelt hätte; wie hätte er, wäre er streng an diese, nach der gangbaren Form, gebunden gewesen, so viele Weisheit („wie er nirgends gefunden, außer in der Schrift und S. Augustin“) in der deutschen Theologie finden können, und im Tauler *)? — Man hat es wenig beachtet, und es ist doch so wichtig, daß Luther und die Reformation aus der mystischen Theologie hervorgegangen sind. Es ist bekannt, daß von Staupitz, dem trefflichen Freunde Luther's, noch einige mystische Bücher vorhanden sind. — Auch hat es Luther immer bekannt, daß das Reich Gottes sein und aller Frommen Eines Ziel wäre; und das Ungünstige seiner

*) Was sagen Luther's merkwürdige Worte: Alles, was bisher im Griechischen, Hebräischen und Lateinischen, gesagt worden ist, ist Erde und Eisen gegen Tauler? — Jene Vorliebe für die deutsche Theologie hat die älteren Lutherischen sehr in Verlegenheit gesetzt. S. Colberg's plat. herm. Chr. I. 80.

Zelt beklagt, die ihn von der Förderung des wahren inwendigen und lebendigen Christenthums so sehr abzöge. Man vergleiche seine Verhandlungen mit den Mährischen Brüdern, Comenius, hist. fr. Bohemorum. Nur für die, oben bezeichneten positiven, Lehren eiferte er, und für andere bisweilen in seiner Hefigkeit, wenn er leichtfertiges Deuteln oder Verwerfen der Schrift argwöhnte *).

5.

Nach jener öffentlichen Annahme der protestantischen Kirche, hat Melancthon indeß den Lutherischen Lehrbegriff, im Gegensatze zu dem der Römischkatholischen aufgestellt. In diesen liegt das Streben zum Grunde, dort, den Menschen blos abhängig von Gott (im Glauben und im Handeln) und ihm allein verbunden, zu machen, aber desto tiefer eben den Menschen unter Gott zu beugen; hier, in dem Römischkatholischen (wie es sich besonders, jenem gegenüber ausbildete) das, den Menschen sich als selbständig erscheinen zu lassen, ihn aber, wenn er Nichts zu leisten vermöchte — wie es ja nicht anders kommen konnte — mit seiner Furcht

*) Die „Ansichten und Ausichten der deutschen Geschichte“ des trefflichen Arndt, geben auch den wahren Begriff des Lutherischen Christenthums, als „eines feurigen, leib- und gestaltlosen“, wie es A. nennt.

und seinem Zutrauen, an die Kirchengewalt (welche immer auf Pfaffentrug hinauskommt) hinzugeben.

6.

Die Grundabweichung beider Systeme ist die-
femnach, die Lehre der evangelischen Kirche, von
der Erbsünde. Hieraus kommen die Abweichun-
gen her in den Dogmen, von Sündenvergebung,
Glauben und überhaupt von Christus Verdienst.
Diese Lehren scheinen indeß nicht einmal biblischen
Grund zu haben, wie die Kirche sie nämlich be-
stimmt.

Ann. 1. Das Letzte des Paragraphen zuerst zu erwei-
sen — weil es Manchen das Gewagteste scheinen mag
— so scheint es zuerst ganz gegen den Sinn des Evan-
gelium zu sein, die menschliche Natur als verdorben
zu nehmen, und es müssen daher die Stellen, auf
welche man sich bezieht, etwas Anderes bedeuten,
wovon wir weiterhin sprechen werden. Von der Ver-
dorbenheit der Zeit sprechen natürlich die heil. Schrift-
steller gern, um sie desto begieriger des Heils zu ma-
chen, oder um ihre Hartnäckigkeit zu erklären. Für
das Gegentheil jenes Dogma zeugen diese Stellen;
Jo. 8, 34, wo alle Sünde Sklaverei heißt, worin
liegt, daß sie gegen das natürliche Streben des Men-
schen sei. (Anders Röm. 6, 17, das *δοῦλον εἶναι τῆς
ἀμαρτίας*, von dem Zustande des, ganz von der Sünde
Gefangenen, steht.) Römer 7, 16, wo dieses
der Sinn ist: darin, daß die Sünde, die ich thue,

mir widersteht, liegt, daß ich von Natur das Gesetz gut heiße. Man könnte auch Römer 6, 12, hier herbeiziehen, wo das βασιλεύει ἡ ἁμαρτία, erklärt wird durch, εἰς τὸ ὑπακούειν — anzudeuten, daß es keine natürliche Herrschaft der Sünde gebe. — Die Mißverständnisse, in der Lehre vom Glauben sind oben (II. 10.) bezeichnet. — Was die Sündenvergebung anlangt, so wird sogleich von der biblischen Lehre darüber die Rede sein.

Anm. 2. Die beiden Systeme, nebeneinander gestellt, haben diese Gestalt. Das der Evangelischen: „Der Mensch ist verdorben seit Adam, an Leib und an Seele; jener widerstrebt dem Geiste (prava concupiscentia) diese ist ohne Liebe zu Gott (detectus liberi arbitrii). Würde diese wieder hergestellt, so wäre die Kraft von jenem gebrochen; und es könnte dann der Mensch ein irdisch gutes Leben führen. Es kann aber diese Liebe nicht wieder hergestellt werden, wenn der Mensch nicht der Furcht erlebigt wird, die ihm aus seinem sündenvollen Zustande anhängt; welches durch Sündenvergebung geschieht, deren der Mensch sich als einer wirklich erfolgten, bewußt würde: und wenn nicht Gottes Gnadenwirkung auf sein Gemüth erfolgt, bei welcher er bloß empfänglich sein kann. Lieset er nun die Schrift und bedenkt sie mit offenem Sinne, so kommt der Glaube an die erfolgte Sündenvergebung, übernatürlich, in ihn; hiermit erneuet sich die Liebe Gottes in ihm, und es wird nun Alles zu Leben und Seligkeit.“ Es ist das πρῶτον ψεῦδος dieser Lehre, daß sie alles Wirken Christi, nur als ein heilendes betrachtet, und alles Böse unter den Menschen, in einer Erbsünde nur begreift. Was jenes anlangt, so ist ja das Eigentliche, was Christus gewollt hat, vielmehr das Fördern

und Vereinen des Guten gewesen. Wir müssen indeß immer gestehen, daß diese Lehre, mit Allem, was sie von der Stellvertretung Christi behauptet (auch einer im Handeln; wenigstens sagen diejenigen so, welche die *obedientia activa* vertheidigen) praktisch ganz unbedenklich sei. Die Sehnsucht nach Sündenvergebung und Tugenderfaß, soll ja, ihr zufolge, nur in dem wahrhaft heilsbedürftigen Gemüthe Statt haben, in welcher die Reue zum unerträglichsten Schmerze und zum größten Abscheu gegen die Sünde, geworden sei; und nur Tugend begründen und frei und leicht machen. Es soll die Lehre, weder dem frechen Sünder, noch dem, der so zu sagen Wollust mit Sünde, Liebe und Hoffnung, auf Krieger'sche Weise, treibt — Vorschub thun. — Auch ist es nicht zu leugnen, daß sich unserer Menschen eine zu große Sicherheit des Fehlens bemächtigt hat, und daß sie darum die Sündenvergebung verachten. Ob dieses wohl von herrschenden roth-pantheistischen Gedanken herkommen mag? (Vgl. Schwarz, Dogm. S. 83. *)

*) Die Sündenvergebung im N. T., ist eigentlich nirgends als ein Zweck Christi dargestellt worden, sondern, so zu sagen, als eine *conditio sine qua non* des Zweckes. Gemäß den alten Prophezeiungen, welche zur Bedingung des Reiches Gottes auf Erden, Sündenvergebung machten (s. den allgemeinen Typus, 3 Mos. 32, 43) wird es auch vom Christenthume gesagt, daß es mit dieser beginne; im Ganzen (Gott sucht die Sünder wieder heim, und er will mit ihnen, obwohl Sündern, wieder in Gemeinschaft treten) und im Einzelnen. Dieses aber bedeutet Zweierlei: ihn zu Gottes Gemeinschaft wieder bringen, und, fortwährend das Unwillkürliche übersehen. 2 Kor. 5, 19, ist daher das *μὴ λογ.* als *antecedens* zu nehmen, also wie das *2m.*; und der Zweck

Das System der Römisch-katholischen ist dagegen dieses: „Es ist in unserem Leibe einige Verdorbenheit, aber die Seele hat immer ihre Kraft und Würde, die Liebe zu Gott, behalten. Jenes unverschuldete Böse wird, durch Christus Verdienst, obendrein nicht an uns gestraft. Alles Gute in uns, kommt also nicht aus dem Glauben, sondern aus der Liebe und Gottes Kraft steht uns hier nur bei. Aber, was wir nicht leisten, oder versehen, wird auch von uns streng gefordert, und wir haben uns daher der Gnadenmittel zu bedienen (Genugthuungen, guter Werke, von Anderen gethan, Fürbitten) welche uns die Kirche in Menge und mit Sicherheit bietet.“

Von der christlichen Glaubenslehre (Dogmatik analogisch richtig genannt, ἡ περὶ τὰ δόγματα) giebt es eigentlich drei Ansichten und Darstellungen, heutzutage. Nach der einen wird das System der Kirche klar und richtig dargestellt, etwa nur noch mit Hinweisungen auf ältere Lehre und Sprache,

Christi ist die καταλλαγή, der Stelle zu folge. (Augustin. fid. et symb. 10: Deus nos sibi reconciliavit, delens omnia praeterita, et ad vitam novam nos vocans.) Für die Gnadenwirkungen spricht aber das N. T. ohne Zweifel, als eine Gotteskraft im guten Menschen, welche ihn nicht zwingt, aber völlig einnehme und besitze. Nur ist die Art derselben nicht bestimmt, und man kann beim θεός ἐνεργῶν bisweilen eben auch an die christl. Anstalt und den heil. Geist denken: was dem Menschen ja aber auch nicht zu wissen nöthig ist.

aus welcher die Elemente von jenem genommen sind. Nach der zweiten wird die Kirchenlehre in die des Darstellenden übersetzt, d. i. die Formeln von jener für eine (populäre oder philosophische) Lehre gebraucht, welche einen ganz andern Sinn hat, als der in den Formeln, nach dem kirchlichen, oder auch biblischen, Gebrauche, liegt. Nach der dritten wird die Kirchenlehre zum Grunde gelegt, und mit der biblischen verglichen; dann aber auch alle abweichenden Lehren, und die Gründe, für und wider, aus allen Zeiten, danebengestellt. Man kann diese drei Darstellungsarten, die symbolische, philosophische, historisch-kritische Methode, nennen.

8.

Da die erste dieser Methoden träge, die zweite unredlich, ist; so tragen wir schon darum kein Bedenken, der dritten den Vorzug zu geben. Aber diese ist auch allein die wahrhaft protestantische. Denn sie regt allein den Geist an, der so vieles und Mancherlei nun zu durchdringen strebt, und sie hat und bietet Freiheit, nicht nur der einzelnen, geschichtlichen Untersuchungen, sondern auch Freiheit, das Dogma zu nehmen und anzuwenden. Auch mag sie am geschicktesten sein, das Göttliche, den Geist

des Christenthums, und seine stille Herrlichkeit, in seiner Erhabenheit über menschliche Mühe und Unlauterkeit, zu zeigen.

9.

Bei der zweiten jener Methoden hat man besonders auf den Misbrauch der neuen, deutschen, Philosophie zu achten. Es lag in der Ansicht, welche Kant vom Christenthume hatte, daß die Philosophen nach ihm die kirchliche Lehre gewaltsam zu sich herüberdeuteten; da vorher die Philosophie nur im Einzelnen, und gleichsam den Philosophen unbewußt, misgedeutet hatte, oder nur die Form hergegeben; nachher auch von den Besonnenen nur zur Beurtheilung der christlichen Lehre angewendet wurde. Die Deutungen der Dogmen bei mystischen Theologen, gehören nicht hierher, wie aus dem Früheren erhellt; da diese sich nur als Ansichten, als Subjectives, gaben.

Anm. 1. Kant hielt in der That das Christenthum für ein nothwendiges Uebel; und die Socinianer, denen er in der moralischen Ansicht der Religion sehr nahe kömmt, hatten weit würdigere Gedanken von Christus und seiner Sache. Er meinte darum, so lange es bestände, müßte sein ganzer Inhalt, in der Schrift und in der Kirchenlehre, in einen anderen Sinn herübergezogen werden, und wir müßten unbekümmert darum sein, was die Schriftsteller und alten

Lehrer selbst etwa gedacht hätten. Dieses ist seine sogenannte moralische Interpretation, und seine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Denn diese zweite *) bedeutete nicht etwa Kant's Religionslehre, sondern die, wie er meinte, möglichst vernünftige Deutung der Kirchenlehre; und es ist ein großer Fehler, sogar der neuesten Dogmatiker noch, daß sie es z. B. an Kant inconsequent finden, daß er die Erbsünde vertheiligt habe. Es war bei ihm bloß die Frage darüber, wie man jenem Dogma, solange es öffentlich bestünde, einen leidlichen Sinn unterlegen könnte? und dieses war der, daß in allen Menschen sich ein, in Zeit und Art der Entstehung unerklärlicher, Hang fände, mehr auf sich als auf das Gute zu sehen, ein Hang nach unlauteren Maximen **). — Einige Kantianer und Fichtianer trieben dieses ~~Denken~~ Deuten bis zum Unsinne. —

Uebrigens gehört wenig Einsicht in das Wesen der kritischen Philosophie dazu, um eine Anwendung derselben würdigen zu können; welche einmal sehr gangbar war, und sogar von Storr empfohlen wurde: in welcher man sie nämlich der Offenbarung günstig glaubte, insofern sie das Uebersinnliche für unerkennbar hielte. Dieses hat sie zwar so gehalten, allein es ist ein Hauptgedanke in ihr, daß der Mensch

*) Vgl. Niehammer, u. Rel. als Wissenschaft. Vorrede. Auch: u. Off. u. Mythol. 216 ff.

**) Der Hang zum Bösen bei Fries (Ethik. 197. 200) geht bloß die endliche Natur des Menschen an, und soll durch Religion aufgehoben werden, wie diese beständig das Urtheil der Verwerfung über ihn spricht. Er ist also nichts, das ganze Menschenwesen Verderbendes.

bloß moralisch Gott nöthig habe, und, daß hier Alles ihm gegeben sei, wessen er bedürftig sein könne.

Zu solchen herüberdeutenden Philosophen gehören außer den Kantianern, auch Schellingianer, wie man sagt. Indesß wären sie es immer nicht, wie jene, absichtlich Sinnverkehrende; und es wird hier großer Unfug von den Theologen getrieben, wenn sie Männer aus dieser Secte bezeichnen wollen. Es ist bekannt, daß Tzschirner hierin viel verschuldet hat. Aus verschiedenen Ursachen (besonders durch die herrschende Lust zu dem Geheimnißvollen, und, bei Anderen, durch die Liebe zum Alten, was die Väter erquickt, und eine leichtfertige Zeit Alles mit einander umgestürzt hatte) geschah es, daß Viele neuerlich den orthodoxen Lehrbegriff, sogar übertreibend, wiederhervorsuchten; zufälligerweise gebrauchten Einige von diesen, Formeln der neuesten Philosophie; und Alle zusammen sind zu Naturphilosophen gemacht worden, solche auch, die von ihr wenig oder Nichts wußten, oder wohl gar entgegengesetzte Lehren hatten. Indesß war dieselbe den Unternehmungen günstig, sowohl, die orthodoxen Lehren zu philosophischen Gedanken zu deuten — denn ihr Geist ist symbolisch — als, das Alte dem Menschen wieder näher zu bringen — durch ihre Verbindung mit den Künsten, oder auch, da sie selbst die Phantasie der Menschen anregte und beschäftigte. Endlich hat sie, wie jede Philosophie den freien Geist, sie besonders aber die Speculation, anregen können; auch in Bezug auf die chr. Lehre. Doch ist uns nur Zimmer bekannt, als, der die Schellingische Lehre eigentlich angewendet hätte auf die christliche. Entfernter gehört hierher Brescius, Apologie'n, II. S. 44 ff. (bibl. Naturphilos.)

Daub (denn es wäre Unrecht, wenn wir diesen trefflichen Mann übergängen, und es ist einerlei, ob wir ihn hier erwähnen, wo wir mit Vorurtheilen gegen ihn zu kämpfen haben, oder anderswo) und seine Freunde, haben nur die Dogmen des Christenthums festgehalten und sie philosophisch auffassen wollen. Man kann Daub, wegen seiner Darstellung von der göttlichen Dreieinheit, eben so wenig einen Naturphilosophen nennen, als DeWette, der eben auch eine philosophische Auffassung desselben versucht hat (Rel. u. Theol. 210 and. *) Obendrein zwingt uns jene nicht, vom christlichen Dogma wesentlich abzugehen, und sie ist gar nicht die Schellingische Trias. Die Versöhnung fand Daub wirklich als christliches Dogma vor, das in den apostolischen Schriften eine bedeutende Stelle einnimmt: andere Formeln, wie die, daß Religion ewige Idee sei, und der Mensch in ihr geboren werde, nicht sie im Menschen, sowie im Bewußtsein Gottes, nicht dieses in ihm; sind gangbare philosophische, und haben ihren sicheren und klaren Sinn. Uebrigens scheint es, als kläre sich diese Lehre immer mehr zum reinen, praktischen Gehalte auf.

Es hat H. Planch gegen die Daub'sche Lehre einige Programme gerichtet, de theologiae recentioris fundamento. (Gött. 812 und 14.) Die philosophischen Schwierigkeiten übergehen wir, da es auch unsere Formel ist, Gottes sich bewußt sein, und sie

*) Freilich dieser nach Fries, bei welchem (s. N. Kr. d. Be. II, 273) mit der Trinität nicht Gottes wirkliche Verhältnisse zur Welt, sondern nur eine dreifache Ansicht desselben, in der Speculation, ausgesprochen wird; nach der transcendentalen, formalen und materiellen Apperception.

wohlverstanden ganz unbedenklich scheint; was aber gegen den Gebrauch des Wortes, Offenbarung, bei Daub gesagt wird, besonders, daß die Schrift keine ewige, allgemeine Kenne, trifft die meisten neueren Theologen: die exegetischen Schwierigkeiten treffen blos das Einzelne, einzelne Deutungen von Worten und Stellen, welche Daub gemacht *). Daub analysirt den Gottesglauben im Menschen, so, daß er ein Gefühl der Eitelkeit und der Seligkeit unterscheidet, und jenes auf das Weltliche (die Creatur, außer Gott gedacht und gebraucht) bezieht; und in der That ist dieses eine sehr gewöhnliche Darstellung des N. T.; auch mit demselben Gebrauche der Worte.

Anm. 2. Die Anwendung, und der Misbrauch der platonischen und aristotelischen Philosophie in der chr. Lehre, ist ein vielbesprochener Gegenstand, von welchem die Geschichte, und die Souverain — Mosheim — Keil'schen, und Anderer, Gedanken bekannt sind. Man darf das Wesen jener beiden philosophischen Lehren in diesen Anwendungen nicht suchen; bildliche Darstellungen der Platoniker und aristotelische Formeln, sind hier allein zu finden **). Der wesentliche Unterschied von jenen ist dieser. Platon (vgl. I. B. S. 19. Anm. 1.) hielt das, von Gott

*) Aber z. B. das Wort, Welt, scheint, wenigstens beim Johannes auch den Begriff zu haben, welchen Daub annimmt: irdisches Leben und zeitliche Dinge, ohne den Gedanken an Gott betrachtet und genossen, so wie die, so Betrachtenden und Genießenden.

**) Wir übergehen neue Hyper-Platoniker in unserer Kirche, durch welche das klare, kräftige, weltbesiegender Christenthum, zu einer — Loge gemacht werden soll, welche das Wort gefunden hat.

ausgehende, Geistige, die Idee'n, für das Erste und den Grund der Welt und für das Wesen der Seele. Umgekehrt legt Aristoteles den Stoff der Welt zum Grunde, von dessen uranfänglichem Werden der Mensch keine Erkenntniß habe; und aus diesem Stoffe läßt er, durch die allgemeine, göttliche Seele die inliegenden Keime entwickeln (diese Entwicklung ist *εδος*, welschem die *εγενετο* — was, der Anlage im Dinge gemäß, nicht an ihm werden kann — entgegensteht; und diese *εστ* ist dem *μὴ ὄν*, der platonischen Materie, entgegengesetzt). So, daß auch der menschliche Verstand, Entelechie sei, Entwicklung dessen, was im Stoffe liege; Alle seine Begriffe auch Gemeinbegriffe in der Erfahrung gesammelt, wären. Des Aristoteles Meinung ist eigentlich Hylozoismus; ein Wort, das fälschlich (z. B. von Ploucquet in einer Abhandlung über den Hyloz. Commentt. 421 sq.) auf die Meinung bezogen wird, daß Gott die Weltseele sei (*ὅλη* in der späteren Bedeutung von Körperwelt genommen *).

Der sogenannte Platonismus in der Kirche, beschränkt sich auf die philos. Auffassung des Dogma vom Logos, und auf Erläuterungen freigelassener Dogmen, z. B. Präexistenz, Fall und Wanderung der Seelen. Der Aristotelismus auf, wunderlich gebrauchte, dialektische Formeln, und einzelne Worte; unter denen besonders das Wort, Entelechie, nach der falschen Er-

*) Die *κυνολογία* des Aristoteles d. i. weltliches oberstes Princip, ist nur dem göttlichen bei ihm wohl untergeordnet. Indes haben daher die Platoniker, Gott gern das Centrum genannt, weil die Aristoteliker ihn Peripherie nannten oder in der Peripherie annahmen.

Klärung des Cicero: immer Reges, Lebendiges *) — gebräuchlich war. Nur in den nominalistischen und realistischen Streitigkeiten, lebte der ächte Geist der Aristotelischen und platonischen Lehre; aber sie sind unfruchtbar für die Dogmatik geblieben (oder will man ihre verkehrte Anwendung in der Lehre von der Trinität und den göttlichen Eigenschaften, für eine Frucht derselben nehmen?) und haben überdies frühe schon einen weiteren Sinn erhalten. Ursprünglich war es die Frage über die Abkunft der Idee'n, welche diese Schulen trennte **): dann aber waren die Nominalisten diejenigen überhaupt, welche nach Erkenntniß von Wesen und Individualität der Dinge strebten, und den Mißbrauch verwarfen, welchen Schulen mit Classenbegriffen und Formeln trieben (wie sie z. B. leugneten, daß ein realer Unterschied sei zwischen agens, actio und effectus); so daß unter den Alten, Stilpo (Diog. Laert. 2, 119) ihr wahrer Vorgänger gewesen ist. Indes ist es wohl ausgemacht, daß in den letzten Zeiten der Scholastik nur Wenigen der rechte Grund dieser Fragen klar geworden ist.

Ann. 3. Die Anwendung Eriessischer Lehren auf das Christenthum, welche unsere Zeit hier und da erwähnt,

*) Cicero verstand das *ἐνέργεια*, das beim Aristoteles mit *ἐντελέχεια* abwechselt, von der äußeren Wirkksamkeit — da es doch das innere, das Sichherausbilden aus der Anlage, bedeutet.

**) Nach Porphyrius, Isagoge, Borr.: εἴτε ὁφείηται — hält er für streitig — *εἰ καὶ ἐν μὲν αἰς φιλοσοφίας ἐκινούταις κεῖται (τὰ καθόλου)*; Man hat es nicht bemerkt, daß Porphy. hier eine platonische Stelle commentirt, Philob. c. 5. Zu dieser werden wir die verwandten Stellen der alten Philosophen, anderwärts, nächstens behandeln.

ist eine Beurtheilung dieses durch jene. Es ist bekannt, daß DeWette, einer der wenigen, wahren und tüchtigen, Theologen unserer Zeit, sie getrieben, und durch sein Ansehen gefördert hat: aber zu beklagen, daß dieselbe dann an Manche gekommen ist, welche weder wissen, was Christus sei, noch was Fries wolle. Wir glauben, daß diese Philosophie uns nicht den Standpunct geben könne, aus welchem das Christenthum zu beurtheilen sei; da dieses aus sittlichem Grunde hervorgegangen und selbst eine hohe sittliche Anstalt ist; auch zu klar, den Gedanken Gottes für das Leben und in das Leben der Menschen, giebt; nicht blos Gefühle des Göttlichen anregen will. Und den dogmatischen Stoff soll man wohl ebensowenig blos für das Gefühl benutzen wollen, als er immer dafür benutzt werden kann: auch ist er, im allerkleinsten Theile wenigstens, aus solchen Gefühlen entstanden; wir können vielmehr seine materielle Entstehung nachweisen, in und nach welcher er dann vom blinden Glauben oder verfehlter Philosophie, festgehalten wurde. Es würde diese Behandlung ohne Zweifel der geschichtlichen Bildung und der Wissenschaft sehr nachtheilig sein, wenn sie allgemein würde, oder auch nur streng verfolgt und ausgeführt von ihren Freunden: ja auch sie dem edleren Stoffe der christlichen Dogmatik großes Unrecht geschehen, indem Legenden dieselben Dienste leisteten, dasselbe bedeuten könnten.

10.

Was sonst von Methoden der Dogmatik, in alten und neuen Zeiten, gesagt worden ist, bezieht

sich auf die Ordnung, in der die Glaubenslehren abgehandelt werden sollten. Diese ist meistens zufällig und willkürlich gewesen: zum Theil aber sollte durch sie auf die Wichtigkeit, gewisser Lehren vor den anderen, hingewiesen werden, oder es war die Methode von einem Princip abhängig, das man für die Glaubenslehre setzte.

Anm. 1. Von der ersten Art, zufällig oder willkürlich, ist die Methode in den ältesten und alten, Zusammenstellungen der Glaubenslehre; und man ist hier viel zu freigebig mit dem Namen, System, gewesen. Das apostolische Glaubensbekenntniß scheint die Meisten geleitet zu haben. Zur zweiten Art gehören auch die Darstellungen, in denen man nur bedacht war, das begründende, bedingende immer voranzustellen: aber man scheint auch bisweilen das Wichtigere zur Selbigeit, wie man glaubte — in Augen gehabt zu haben, um es voranzustellen. So in der sogenannten analytischen Methode.

Anm. 2. Es ist unleugbar, daß es kein (constitutives) Princip für solche Lehren geben könne, in welchen sich Gedanken finden sollen, die entweder ganz unbegreiflich seien, oder die natürliche Erkenntniß doch vermehren. Denn es liegt eben im Begriffe, Princip, daß Alles in der Lehre nothwendig aus ihm, seinem Wesen und seiner Ordnung nach, sich ergebe; so wie auf der anderen Seite Nichts im Princip sein darf, was nicht in der Lehre sich entwickelt hätte. — Regulative Principien sind Gedanken, in Beziehung auf welche Alles in der Lehre gedacht werden kann oder muß. Auch solche dürfte derjenige eigentlich nicht annehmen, welcher

Geheimnisse, im strengen Sinne, in der christlichen Lehre fände. — Man hat indeß immer das Wort, System, in einem leichteren Sinne genommen, so wie es auch neuere Theologen geradezu erklären; für eine Zusammenstellung von Lehren, in welcher Eines durch das Andere erklärt oder begründet wird, oder von solchen, welche alle nur denselben Zweck haben.

II.

Was nun eine solche historisch-kritische Darstellung der Dogmatik anlangt, wie sie oben (8) für die beste erklärt wurde; so kommt es hier Alles auf die geschichtlich genaue Auffassung der Lehren, in der Schrift und den Kirchenschriftstellern und bei den kirchlichen oder lehrerischen Lehrern, an, was in der That noch zu wenig geleistet worden ist, wie man auch zu allen Zeiten wacker geforscht und gesammelt hat. Man hat besonders zuviel gemengt, in den Lehren der Schrift selbst, dann in diesen, verglichen mit Jüdischen (nicht bloß A. T. lichen) und heidnischen, Lehren; endlich in der Zusammenstellung der Meinungen in der Kirche. Wir wollen hier eine kleine Beispielsammlung zu diesen Bemerkungen, einschalten.

Anm. I. Es ist oben schon, hin und wieder, von bedeutenderen Verwirrungen bei der geschichtlichen Darstellung der Schriftlehren gesprochen worden. Wir meinen aber hier überall die Dogmatik, wie sie jetzt

historisch-kritisch gestaltet ist; nicht die alte, in der Alles unter einander lag, wenn Schriftlehren dargestellt werden sollten. Jene neue Dogmatik sondert noch nicht genau die Vorstellungen der heiligen Schriftsteller; wiewohl sie auf deren Unterscheidung so sehr dringt, auch da gerade an vielen Stellen Verschiedenheiten hat finden wollen, wo keine sind, und den Geist verschieden macht, der es doch nicht ist. Endlich wollen wir hier nicht A. und N. T. vergleichen; wozu oben schon Bemerkungen vorgekommen sind, und welcher Gegenstand uns nicht unmittelbar angeht.

Es wird in der Christologie des N. T., die Vorstellung vom Christus als Opfer, häufig mit der von ihm, als zweiten Adam, verwechselt; da diese zweite doch eigentlich die herrschende, beim Paulus vornehmlich, ist; ausdrücklich erwähnt, Römer 5 und 1 Kor. 15. Die Juden nahmen Adam und Mesias, als Häupter von zwei Weltaltern; so, daß das ganze Alter, wenigstens im Schicksale, einem Haupte gleiche (**אדם הראשון — החורר** *). Aber, wie es scheint, nahmen sie auch an, entweder, es habe sich von jedem ein gewisser Geist über das ganze Weltalter verbreitet, oder auch, es sei auf wunderbare Weise, die Gesinnung von Beiden auf die Nachkommenschaft übergegangen. Diese Meinung hat ganz das Gepräge des Jüdischen Geistes, in dem Gewaltfamen und Ueberschwinglichen der göttlichen Wirkungen, welches sie voraussetzt. In den meisten Stellen nun, wo Christus als Stellvertreter des ganzen Geschlechts, das nach ihm

*) Wohl zu unterscheiden vom **א"ה הקדמון**, von welchem oben schon geredet wurde. Diese Unterscheidung s. Cabb. denud. L. 147. III. 134 al.

Kommen und zu ihm sich bekennen würde; dargestellt wird, ist auf diesen Gedanken Rücksicht genommen. Besonders aber, wo aus dem stellvertretenden Tode Jesu, Folgerungen für das Leben gezogen werden und nicht die Sündenvergebung abgeleitet wird, wie Römer 6 — 8, 2 Kor. 5, 15 ff. 1 Petr. 2, 24. Denn, wie hätte in solchem Zusammenhange an ein Sühnopfer gedacht werden können? Uebrigens ist dieser Jüdische Gedanke vom doppelten Adam (s. Schöttgen und Wetstein zu Röm. 5, 12) weder von G. Crell und Teller vollständig genommen worden, welche blos etwas Antistrophisches, so zu sagen in dem Thun Adam's und Christus nachwiesen; noch kann bei ihm Augusti's *) Meinung bestehen, daß in den griechischen Mythen vom Prometheus derselbe Sinn sei. Denn es findet sich bei den Griechen gar nicht die Vorstellung von zwei Häuptern zweier Weltalter: dieser Prometheus ist nur eine zweideutige Person, wie der Adam der heiligen Schriften. Denn Einige nahmen ihn für den Urheber alles Unglücks und Elends; Andere umgekehrt für den größten Wohlthäter, wofür ja die Ophiten, Kant und Andere auch den geschichtlichen Adam in seinem Falle genommen haben.

In der Christologie des N. T. finden wir ferner die Stellen nicht hinreichend gesondert, in denen von dem Göttlichen in Christus, und, in denen von Christus selbst, als einem hohen Werkzeuge göttlicher Offenbarung, die Rede ist. In der Pneumatologie, diejenigen, welche die Kräfte und Wirklichkeiten des heiligen Geistes beschreiben, und, welche ein Subject,

*) Progr. quo dogma de duplici Adamo et fabula de Prometheo inter se comparantur. Bresl. 15.

einen Urheber derselben, andeuten. Ferner, die verschiedenen Bedeutungen der Formel, Gottes Geist — als Geistes in Gott; als einer Kraft, von ihm ausgehend; als höherer Macht oder höheren Lebens, das in dem Menschen lebt. — Ferner wird Ewigkeit nicht in der zwiesfachen Bedeutung unterschieden, die das Wort (wenn auch wohl klarer gedacht) auch bei den Philosophen, im Abdrucke, αἰώνιον, und im vaterländischen, hat. Denn bald (beim Johannes) bedeutet es unzeitliches Leben, d. i. nicht in die Vielheit von Gedanken und Wünschen zerrissenes, nicht in den Stoff versunkenes, endlich äußerlich und innerlich ungetrübtes *). Bald wird es bloß auf die Dauer in Vergangenheit und Zukunft, bezogen, und bedeutet das, durch diese hindauernde. — Der Vatername selbst wird, in seinen verschiedenen Bedeutungen, die er auch im N. T. hat, nicht genug unterschieden; und es ist überhaupt der Gebrauch desselben in den Religionen der verschiedenen Völker, charakteristisch. (Reinhard. Vers. u. den Plan S. 81. 4. D.) Der Begriff vom Vater; als Urheber, ist der niedrigste, besonders wenn er, von Gott gebraucht, bloß auf das irdische Dasein bezogen wird. Anders nicht, wiewohl mit dem Nebenbegriffe, Liebe und Sorgfalt, steht der Name im A. T. **); und

*) Boethius, cons. ph. 3, pr. 6: „aeternitas est, interminabilis vitae tota simul et perfecta, possessio;“ — Bei den Stellen, wo αἰώνιον κείμεν sich findet, hat man diese Bedeutung vom αἰ. zu sehr übersehen; da es nach ihr auch von Dingen höherer, übersinnlicher Art gebraucht werden kann.

**) Dabei bemerkt Chrysost. 14. Hom. zum Br. a. d. Römer: ἀλλ' αἱ καὶ ταῦτα εἰρηναῖ (Vatername im A. T.) οὐδαμῶς τοῦτο εὐρισκομεν καλεῖσθαι τὸ ὄνομα θεοῦ. οὐδὲ εὐχαρίστους οὐτως.

dieses ist auch der Vater der Welt des Platon. — Bei Anderen findet sich jener Name in der Beziehung auf Verehrung, die ihm gehöre, oder Nachahmung, die er fordere. — Im N. T. scheint es, als dürfe man den Begriff von Liebe am allerwenigsten dabei festhalten, sondern in den Evangelien mehr den der Verwandtschaft, und, daß wir Kinder Gottes durch das Christenthum geworden seien und als solche uns immer mehr fühlen sollen; bei Paulus meistens den, einer Familie Gottes, auf Erden gestiftet. Niemals scheint der Name für sich Liebe zu bedeuten: er wäre auch sonst misdeutbar; und wird vielfach mißgedeutet, wenn jener Begriff des Liebenden nicht in einem anderen begründet worden wäre; wie es eben im N. T. geschieht. Eben so verschieden ist der Sinn des, der im Himmel; wie das N. T., und Fremde *) mit dem A. T. es gebrauchen. Dort hat es nicht die Bedeutung des Hohen und Mächtigen; sondern des Klaren und Ueberirdischen, und dessen, daß Gott da sei, wo die verklärten Seelen alle hinzugelangen würden.

Anm. 2. Solche, welche Jüdisches und Heidnisches unpassend mit christlich-kirchlichen Lehren und Formeln vergleichen, sind auch schon gelegentlich mit einzelnen Meinungen bezeichnet worden. Wir wollen hier noch Einiges bemerken.

Von Jüdischen Vergleichen erwähnen wir Zweierlei. Zur kirchlichen Erbsünde wird gewöhnlich das קרפּ und יצר סור der Juden verglichen; allein es scheint dieses dahin nicht zu gehören, und entweder

*) Archilochus: οὐκ οἶδ', ὅθεν ἴσθ' οὐρανὸν ἦν παρ' ἑσέ — (wenn nicht auch hier das οὐρανὸς die alte Bedeutung von Welt hat).

blos das bestehende, gute und böse Streben (Maimon. Mor. Nev. 2, 22), oder das Gewissen, gutes oder böses (Schöttgen zu Röm. 1, 15) oder endlich etwas von Gott im Anfang Eingepflanztes, zu bedeuten. Dann behaupten Viele, es hätten schon die Juden zu Jesu Zeiten, den Messias für eine höhere Natur gehalten; was wir nicht glauben können. Eine andere Frage ist die, nach den Meinungen der Rabbalisten, welche Gotteskräfte, unmittelbar von ihm ausgehend und wirksam, Isode nennen konnten, wie Philo. In den Stellen, welche, nach Vertholdt, von Ruinöl behandelt werden (prolegg. ad Jo. ev. p. 80 sq. *) liegt entweder blos Präexistenz der Seele, oder Vorherbestimmung seiner Sache; oder, daß er ein hohes und würdiges Amt und Leben führte. Auch, wo er als wirksam vor seiner irdischen Erscheinung, dargestellt worden ist; hat man ihn drum noch nicht für eine höhere Natur gehalten. Allein dieses sind auch Stellen späterer Juden, in welche christliche Begriffe übergegangen waren (Paulus Comm. IV. 55.)

Von Vermengungen mit heidnischen Gedanken und Lehren, läßt sich Vieles sagen; und es ist vielleicht so nöthiger, je mehr sich der Unfug fortwährend erhält, bei Eregeten, wie bei Dogmatikern. Grotius, Wetstein und Pfanner's systema theol. gentilis purioris — haben viel zu diesem beigetragen.

*) Der Memra ist nicht der Messias, sondern Gott, als sprechend, der wirksame Gott. Der, welcher als Mensch, erscheint, beim Daniel, ist eine zu dunkle Darstellung, als, daß man darüber Etwas bestimmen könnte. Es möchte die Meinung von Paulus (Comm. III. 58) zu prüfen sein, daß er das Volk Gottes bedeute.

Auf jene Vergleichen zu einzelnen Stellen können wir uns natürlich nicht einlassen. Es ist die christliche Moral durch einen solchen bald unnützen bald gefährlichen, heidnischen Sentenzenkram noch sehr entstellt.

Von der göttlichen Gerechtigkeit haben die alten Griechen einen weiteren Begriff als den die heil. Schrift giebt. Jene ist überhaupt, Weltregierung, auf die natürliche, wie auf die moralische, Creatur bezogen, und bei dieser nicht blos auf Lohn und Strafe. Sie ist, mit Einem Worte, das Erhalten des Weltlaufes und des Göttlichen in der Welt — dieses besonders gegen Willkühr und Uebermuth der erschaffenen Geister. Diesem Gebrauche hat sich auch einigermassen Dionysius Areopagita bequemt, div. nom. 8: ὅτι πᾶσιν ἀπονέμει τὰ ὀικεῖα, κατὰ τὴν ἐκάστου τῶν ὄντων ἀξίαν, καὶ τὴν ἐκάστου φύσιν, ἐπὶ τῆς οἰκειας διασώζει τάξεως καὶ δυνάμεως. Wiewohl dieses immer noch zu sehr auf Geschick und Würdigkeit des Einzelnen sieht.

Dasselbe, was die *dike*, des Platon z. B., ist die *προνοια*, bei Platonikern und Stoikern. Dieses Wort sollte zugleich den Gedanken an die Willensfreiheit bewahren, welche Gott im Weltlaufe nachließe *), und Alles, was ist und geschieht, Gott untergeben. Es ist aber eine ganz falsche Vorstellung unter uns durch die Dichter in Gang gekommen, als habe unter den Tragikern wenigstens bei den Griechen, gar keine solche Vorsehung, sondern ein, blind und gewaltsam, oder auch feindselig und tückisch herr-

*) Plotin. 3, 2, 9: πάντα οὐσης προνοίας καὶ μένης αἰσθῆς, οὐδ' ἂν εἴη. Τίνος γάρ — ; ἀλλὰ μένει αἴτιον εἶναι τὸ θεῶν.

schendes, Schicksal gewaltet. Mann kann in Blümner's Schrift: über die Idee des Schicksals (1814) viele treffliche Bemerkungen hiergegen finden. Uns scheint, als sei der Begriff der Vorsehung derselbe in der gebildeten heidnisch-griechischen und in der christlichen Welt im Gegensatz zu dem *Diis extra mundum*; und nur der Zweck derselben sei ein anderer hier und dort in der Christenheit das Reich Gottes, im Heidenthume der fortwährende Sieg des Rechts. — Als sei aber das tragische Schicksal entweder, die Macht des Ganzen über das Einzelne, oder die sittliche Weltordnung, oder die Schuld der Sünde, welche auch in den Nachkommen immerfort gebüßt werden müsse, weil (wie es Plutarch schon erklärt) sie angesteckt sind von der Sünde: so daß der böse Keim nach und nach ganz hinwegmüsse.

Die Meinungen und Sprüche der Griechen über Dämonen *) gehören ferner gar nicht in die Jüdisch-christliche Lehre. Zu geschweigen, daß das Wort, *δαίμων* höhere Seele bedeutet (so daß z. B. der Pythagorische Spruch, die Luft sei voll Dämonen, anzeigt, überall sei Seele und Leben — gar nicht mit dem Jüdischen Bilde zu vergleichen, Eph. 2, 2, wo *ἀνε* die schweren, düsteren, Wolken zu bedeuten scheint) so sind die Beschreibungen von bösen Geistern bei jenen, ganz anderer Art; selbst wo sie etwa wie abgefallen und Gott feind dargestellt würden. Die *αἰετοί* und *κακοδαίμονες*, sind personificirte Flüche und Strafen, die Furien bilden das aufgeschreckte Gewissen ab

*) Es ist wohl zu bemerken, daß die Satanslehre und die von den Dämonen eigentlich gar nicht verbunden sind; so daß man diese sogar annehmen oder uneutischieden lassen, und jene bestimmt verwerfen kann.

— die böse Seele der Welt beim Platon, ist der Trieb aus der Hyle. Aber diese Satanslehre scheint überhaupt aus der rothgewordenen Philosophie von Gott und Materie, im Morgenland entstanden zu sein. Daher auch Materie und Tartarus, manche Namen (besonders, die auf Finsterniß hindeuten) in der alten Kirche miteinander gemein haben. Herakleon und Bardesanes (Neander, S. 144. 193) hielten den Teufel, wenigstens für einen Sohn der unbefiegten Materie (wie es vom Mephistopheles der Dichter gesagt hat — er sei „ein Theil der Finsterniß, die sich das Licht gebär, das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht, den alten Rang, den Raum, ihr streitig macht“ *).

Ebensowenig darf man in der Lehre von dem Falle und der Erbsünde, auf Gedanken der Griechischen Philosophen hinweisen. Die Platoniker nahmen bekanntlich den Sündenfall in einem früheren Dasein (keinen, in der Menschengeschichte erfolgten) an; und wo sie also der Seele einen schlimmen Trieb beilegen, sprechen sie von einem, der in dem Wesen des Menschen liege, ja durch den er hier auf Erden geboren werde. So nimmt auch Maximus Tyrius das, *αὐτοφυὴς ἀσθένεια* (Diss. 22). Und Platon selbst, in den Stellen, welche Pfanner auch anführt (S. 259) Legg. IX (*οἷστος ἐμφοῦμενος ἐκ παλαιῶν ἀδικημάτων*) Polit. (*τὸ σωματοειδές, τὸ τῆς παλαι φύσεως σύντιφον.*) Dieses war auch die *αρχικὴ σύγκυσις* des Basilides. Anderwärts ist (gerade, wie in der Schrift, in den Stellen,

*) Die jüdisch-christliche Formel scheint das doppelte Reich, Gottes und des Satans, in einer zwiefachen Trias vorgestellt zu haben, so, daß der göttlichen entsprach, Satan, Antichrist, Geist der Welt (1 Kor. 2, 12. Eph. 2, 2).

welche auf die Erbsünde bezogen werden) entweder, von der Möglichkeit zu sündigen (der sogenannten natürlichen Schwäche; *κατὰ* des N. T. d. h. Persönlichkeit und Leiblichkeit); oder davon die Rede, daß Alle sündigen, oder endlich, daß gewisse Zeiten oder Geschlechter, recht; vielleicht im Keime selbst, verdorben seien. (Wie es auch B. der Weish. 12, 10, zu nehmen ist; aus welcher Stelle Pelagius den Unterschied zwischen *γενεσις* und *φύσις* genommen hat.) — In der Lehre von der Schöpfung sind die verschiedenen Bedeutungen des *καὶ ὅ* wohl zu bemerken, auf welche Aristoteles schon aufmerksam gemacht hat. 1) das Nichtseiende. 2) nicht, wie es wird oder werden soll. Da die Platoniker so die Materie, *καὶ ὅ* nannten; verfielen die Scholastiker auf die Unterscheidung vom nihilum negativum und privativum. Es scheint Manchen unter diesen beim nihilum auch die göttliche Idee der Welt vorgeschwebt zu haben. 3) *ἐκ καὶ ὅ*, nicht auf *τὰ καὶ ὅ* überhaupt, sondern auf die gewissen Dinge bezogen, welche, vorher nicht vorhanden, nun entstünden. Im letzten Sinne bei den alten Griechen gewöhnlich.

Endlich darf man zu dem Dogma von den Gnadewirkungen, nicht Stellen heidnischer Philosophen von Gottes Beistande zum Guten, gebrauchen. Hier findet derselbe mannichfache Sprachgebrauch Statt, verschieden von dem kirchlichen; welcher oben (II. 2) bei Offenbarung und Inspiration bemerkt wurde.

Anm. 3. Unter den verschiedenen Meinungen der Kirchenlehrer, welche immer noch meistens ineinandergemengt werden, sofern sie die Ansicht ganzer Lehren anders bestimmen; scheinen folgende als unbemerkt ausgezeichnet werden zu müssen.

In der Christologie wird die Meinung sogenannter Anabaptisten und Fanatiker vom Leibe Christi, welcher aus dem Himmel gekommen sei, mit den gnostischen und apollinaristischen zusammen gestellt. Wir brauchen aber nur die Stellen solcher Ketzer, auch J. Böhm's, bei Colberg zu vergleichen, plat. herm. Chr. II. 278 ff., um zu sehen, daß sie unter dem Leibe Christi, das Göttliche im Menschen verstanden, als in welchem das Wort Gottes wirklich und persönlich geworden sei. — In derselben wird da, wo die sogenannten *propositiones idiomaticae* dargestellt werden, Joh. Damascenus allerdings 3, 3, und (welche sonst im christl. Alterthume Vincentius Lerinensis, *commonitor.* 21 f., diese freilich nur in den beiden ersten Formen der *ἰδιωματικαί* — angegeben hat) Jo. Dam. 4, 20, angeführt, als, welcher dasselbe beschrieben habe. Allein diese Stelle geht (wie ähnliche bei den älteren Vätern *) auf die Incarnation, und beschreibt keinen Tausch der Prädicate, sondern die Prädicate, die einer jeden Natur in ihrer Verbindung mit der anderen, und mit der vereinigenden Person gehörten. Genes ist das *ἐκ τοῦ κατεπτονος* (*θέωσις σαρκος*) und *ἀπὸ τοῦ ἐλάττονος* (*σάρκωσις λόγου*), und dieses das *ἐξ ἀμφοῖν* (*ένωσις, κοινωνία*). — Auch ist in derselben Lehre die Meinung nicht zu übersehen, daß durch jene Menschwerdung eine wahrhaft zusammengesetzte Natur entstanden sei, die im Menschlichen göttlich, im Göttlichen menschlich, gewesen sei.

*) Ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως, καὶ ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, καὶ ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν ἀμφοτέρων †) τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτὴ ἐπιτιθεμένη.

†) Wie bekanntlich auch die Worte *κένωσις* und *ὑψωσις*.

Dieser scheint Origenes gewesen zu sein, so aber der Eutychianismus (nach welchem blos das Göttliche bestanden haben soll) nur zum Theile, für was er immer gilt, Alexandrinische Vorstellung: Dion. Areop. ep. 4, setzt sie auseinander — : ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καὶ τινὰ τὴν Ἰστανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτεύμενος, οὐ κατὰ Θεὸν τὰ Θεῶν, οὔτε ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον ἐποίησε *).

In der Lehre vom Menschen hat die alte und neue Theologie, die Meinungen derer z. B. vermengt, welche die kirchliche Auferstehung glaubten, und die, entweder an ein beständiges, oder an ein, dereinst zu verleihendes, Organ der Seele, dachten, als etwas, dem Wesen und Würken derselben Nothwendiges. Ferner die, welche Unsterblichkeit überhaupt für ein Gnadengeschenk Gottes hielten, und die, welche das unsterbliche πνεῦμα als freie Gabe Gottes (Würksamkeit des Logos) dachten **). Auch bei der Lehre von der Apokatastase, die, welche eine Wiederherstellung der untergegangenen Welt erwarteten, und, welche blos eine zu der bestehenden zu ihrer uranfänglichen Gestalt glaubten. ***)

*) Jo. Dam. 3, 19, vertheidigt ihn. Man nimmt hier gewöhnlich den Sprachgebrauch an, daß, vermischt, innig verbunden, bedeute. Sogar zu Cl. Alex. quis dives salv. 324. Was zur Erklärung dieser Stellen nicht hinreicht.

) Auch der Unterschied, der durch die ganze alte Welt hindurchgeht, ist zu bemerken von Schatten und Seele, ihrem verschiedenen Wesen und Aufenthalte. (Jener die **דְּמָיוּת der Ebräer.) Die Platoniker begriffen jene ganz im Sinne der alten Welt, als, von den Körperlichen abgelebte, Wesen.

***) Beim Ebenbilde Gottes muß man unterscheiden, das angeblich verlorengegangene, und das, welches dem Men-

Aber besonders darf man sich durch die orthodoxen Formeln bei Alten und Neuen nicht täuschen lassen. In der Lehre vom Satan z. B. ist überall der allegorische vom eigentlichen Ausdruck zu unterscheiden; jener, nach dem der Name, Satan, das Böse, als Princip (Möglichkeit) gedacht, oder das wirkliche Böse, bedeutet; oder den Begriff (gewöhnlich die Idee *) des Bösen. (So Daub.) In denen von Erbsünde und Glauben, sind die beiden Gedanken zu unterscheiden: der Mensch habe von Natur keine sittliche Kraft, und, er habe keine ohne den Glauben und das Andenken an Gott. Luther's frommes Gemüth hat in den Streitigkeiten, welche er zur Ehre der Religion, wie er glaubte, führte, vom freien

schen bloß in dem Vermögen gegeben worden ist, selbst aber von ihm verschafft werden muß. Wenigstens Eph. 4. 24. Kol. 2, 9. Wo von diesem die Rede ist, haben die Orthodoxen jenes gefunden. Dieses wird nach platonischen und stoischen Ausdrücken, in der Kirche *ἐπιπορευς*, im Gegensatz zu *εἰς*, genannt. Vgl. Segaar zum Cl. Alex. quis div. salv. 316. Archangel. Ars Cabbal. 799.

- *) Es ist ein Grundirrethum, den Viele in dieser Dämonenlehre begehen, daß sie von einer Idee des Bösen (ja von einem Ideale desselben) reden, als sei dieses dem menschlichen Geiste nothwendig, wie die des Guten. Selbst zur Beurtheilung vom Grade des Bösen, haben wir nicht eine solche Idee, sondern das Gute nöthig, und nach der Entfernung von diesem werden jene Grade gemessen. — Sonderbar aber ist es, daß den Kirchenvätern, welche sich gegen die Manichäer so oft des platonischen: das Böse sei Nichts, bloße Negation oder Beschränkung — bedienen, kein Bedenken an der Satanslehre beigegeben ist. S. z. B. Augustin. enchir. 12. Nur Dion. Areop., div. no. 4, nimmt daraus (*ἡ ἀλλοτρίωσις καὶ ἐργασία τὰ κακά*) daß auch Satans Natur nicht böse sei.

Willen; das Zweite immer mehr in Gedanken gehabt als das Erste. Es beförderte diese Zweideutigkeit, daß der Ausdruck, Natur, selbst in der Schrift beides bedeutete, Wesen des Menschen, oder wenigstens, womit Einer geboren wird; und den Zustand des Menschen, bevor ein höheres Licht ihn erleuchtet hat. So haben auch Neuere diese Dogmen gefaßt und angenommen. *)

Selbst der Glaube hat bei Luther und in der christlich frommen Sprache nicht immer die positive Bedeutung gehabt, Vertrauen auf Christus Verdienst, das er sich im Tode erworben. Sondern die weitere; Liebe zu Christus, in welcher Luther mit Recht ein herrliches Mittel zur Religion fand. Oder, die Vereinigung mit ihm; sowie Staupitz diesen seligmachenden Glauben auslegt (vom chr. Gl. c. 6. 10): „Das ist und heißt der Glaube, nämlich Christus in uns wohnhaft, und das ist die Liebe, nämlich Gott und sein h. Geist in uns.“

Endlich bedeutet dann der Name Gottes, wo Gottes beseligende Würksamkeit dargestellt wird, oft nur, den Gedanken, Glauben an Gott, der in uns Früchte trägt.

Irrthümer in Zusammenstellungen einzelner Sprüche übergehen wir natürlich.

12.

Bei der Beurtheilung dieser Masse von Vorstellungen und Meinungen, welche die Dog-

*) Clodius von Gott, S. 260 ff. Vgl. Staupitz, v. der holdsel. Liebe Gottes, E. 4. 5.

matik zusammenstellt; nimmt man nicht nur auf das Einzelne Rücksicht, um es gegen einander und gegen Vernunft und Christenthum prüfend zu halten, sondern man ist auch auf Resultate über die gesammten Dogmen, bedacht. Man dürfte dem Vorigen zufolge, unter ihnen entdecken, manche wahre, wenn auch manche vielleicht versinnlicht dargestellt, oder überladen, um irrige Lehren abzuhalten; einige, als Darstellungen jener, oben nachgewiesenen, Symbole finden; einige falsche; einige als philosophische Deutungen und Sätze; einige, als beibehaltene Accommodationen Christi.

Anm. 1. Durch diese Beurtheilung schon unterscheidet sich die Dogmatik von der Dogmageschichte; mit der Einige die historischkritische Methode der Dogmatik verwechselt haben. Dazu kommt aber, daß jene die Lehren und Begriffe in ihrem geschichtlichen Zusammenhange behandelt und überhaupt auf ihre Entstehung und Beförderung in der Welt hinweist.

Anm. 2. Es sind die Dogmen leicht herauszufinden, welche in dem Schema, das der Paragraph giebt, gemeint werden. Wahre, aber etwas entstellte oder verbaute, Dogmen sind; von jener Art, das von menschlicher allgemeiner Sünde, und von der Hülflosigkeit des sittlichen Menschen ohne Gott; dieser Art, das von der Gottheit in Christus. Hier sind manche dogmatischen Darstellungen von jener abhaltenden Art; damit nicht Mythologie aus der christlichen Lehre würde (wie diese bei den Arianern und Socinianern, dann bei den Eutychianern, ist) andererseits, was zur Ehre

Christi in der Kirche bestand, nicht als Allegorie genommen (Photinianer, Nestorianer). Es sollte endlich auch sittlichem Interesse durch Manches darin genügt werden: z. B. im Abschnitte von der *communio naturarum*, das Trostreiche der Erscheinung Christi nachgewiesen, der das Göttliche menschlich, und das Menschliche göttlich, an sich gehabt habe. Indes war dieses kein allgemein menschliches Interesse, und jene Darstellungen hören nicht auf, Ueberladungen zu sein.

— Auffassungen von Symbolen, die Christus gegeben, sind dem Obigen zufolge, die Lehren von Dreieinigkeit und vom Verdienste des Sterbens Jesu. Für wahrhaft falsche, man mag sie auch deuten, wie man wolle, halten wir die beiden, von Erbsünde und vom Satan. Um mit dieser Behauptung (von jenem Artikel ist vorher schon Einiges angedeutet worden) kein Aergerniß zu geben, da man doch gewöhnlich annimmt, Christus selbst habe diese Lehre gepredigt; bemerken wir nur, daß die Dämonen- und Satanslehren bei den Juden mehr Formel, oder nichttheologische, sondern physikalische, Lehren waren, welche Christus gar nicht einmal zu widerlegen hatte. Indes hat er zur Verwerfung derselben auch selbst in einzelnen Stellen veranlaßt (vgl. nur das *καταβολαίς* Marc. 3, 23, von Satansbildern): überdies verbietet uns schon das, die Lehren eigentlich zu nehmen, daß sie gar nicht zusammenstimmen, und durchaus keine Theorie des Satans aus dem N. T. hätte genommen werden können, hätte man nicht Alles aus späteren, Chaldäischen, Jüdischen und christlichen, Meinungen ausgewählt und vervollständigt. Endlich würden wir, gäben wir nur gewisses Einzelnes von der Satanslehre zu, inconsequenterweise verfahren; und wir müßten eigentlich Alles, auch das Auffallendste und Entsetzlichste, zu

sammen behaupten. Aber es verträgt sich (und wir dürfen jedes fromme und wahre Gefühl zum Zeugen auffordern) dieses Dogma ebensowenig mit dem Gottesglauben, als das von der Erbsünde, (die Ohnmachtslehre, wie es Fries nennt,) mit lauterer und selbständiger Tugend *).

Als Philosopheme, in die Dogmatik hereingekommen, erscheinen uns, die Lehre von Gottes Eigenschaften und die genauere Theorie von der Schöpfung, zu welcher die heilige Schrift nicht berechtigt hat; und viele Bestimmungen und Formeln in einzelnen Dogmen. Endlich als Uebergänge und fixirte Bequemungen, aus den Reden Jesu, die Angelologie und Eschatologie **).

Die Handlungen der Taufe und des Abendmahls sind von Christus mit vielen inneren Segnungen ausgestattet worden, über welche sich ein Jeder, wenn er will, nach seiner Erfahrung aussprechen kann. Allein, daß man dieses in Formeln gefaßt hat, welche zur Seligkeit geglaubt werden mußten, ist falsch und sehr zu beklagen; obendrein ist der Sinn der Einsetzungs-

*) Ein Philosoph (Röppen, Ph. d. Chr. II. 30 ff.) verteidigt die Lehre von der Erbsünde. — Was Petagius eifrig behauptete, findet sich so auch im Hirten des Hermas (2, mand. 12): *εἰ ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, μὴ δύνασθαι αὐτὰς ὑπὸ ἀνθρώπων φυλαχθῆναι, οὐ φυλάξεις αὐτὰς*. Es ist von sittlichen Geboten die Rede. Maximus, scholia in Di. Ar. eccl. hi. 3: *ἀλλότρια ἐστὶν ἡμῶν τὰ πρὸς ἀμαρτίαν* — *διὸ καὶ οὐκ ἔντα λέγεται*. —

**) Von dieser s. oben 2. B. S. 14. Art. 1. Wie Paulus hier abgewichen war von dem reinen Geiste Christi, kann er in diesen Lehren wohl Pharisäische Meinungen anawendet haben. Wiewohl diese, nach altmorgenländischen Gedanken, Auferstehung bloß für die Guten erwartet haben,

worte und ihrer Erklärungen im N. T., diesen herrschenden Parteien allen zu offenbar ungünstig, bei dem, was sie über die Gebräuche behaupten. *)

13.

Es ist noch die Frage übrig, wie man sich als erleuchteter Christ und als Religionslehrer, vor der unentschiedenen, oder vorurtheilsvollen oder auch getheilten Menge, dieser, in Werth und Ansehen so verschiedenen Dogmen zu bedienen habe. Die gewöhnlichen Methoden scheinen nicht rathsam zu sein, die, das Unwahre als etwas Positives, einstweilen stehen zu lassen; die, zu mildern und zu deuteln, bis das Unwahre dem Wahren ähnlich wird; die endlich, Alles als Symbol zu behandeln, was nur meistens bloß den Sinn hat, daß man alles Verkehrte sagt und predigt, und sich vor seinem Ge-

*) Die Schrift: Erkl. des — Paulin. Gegensatzes, S. 119, hat behauptet, Ebr. 6, 1. 2. würden, jetzt sogenannte Hauptlehren des Christenthums, für niedere Glaubensstufen erklärt. Indessen zeugt schon der Ausdruck in der Stelle hier und da Nichtchristliches an. Es scheint, als müsse man in den sechs Worten, das erste dreimal vom Jüdischen, das zweite vom Christlichen, verstehen; das Ganze aber vom Unterschiede des Jüdischen und Christlichen. — Nicht grobsündigen — Glauben zu Gott haben (Unterschied der Moral); Waschungen, Symbol der Reinheit — Handauflegen, S. der Geistesgabe (Unterschied im Ritus): Glauben an Todtenerweckung — an Vergeltung (Unterschied im Geiste). Βαπτισμοῦ διδασκῶς ist zu verbinden; und διδ. steht (wie bei den Juden Talmud der Tora) dem νόμος entgegen.

Gewissen mit einem höheren Gedanken rechtfertigt, den man mit jenem verbinde.

Anm. 1. Was hier von der Anwendung der Dogmen gesagt wird, wird oft von denen dargestellt, welche von der Interpretation der Schrift (denn die Schrift galt sonst und jetzt Vielen, als der Sitz aller Dogmen) sprechen. Diese Zweideutigkeit des Ausdrucks, Interpretation, täuscht noch allgemein. Selbst in den Formeln, grammatische und historische Interpretation, trifft sie sich; da diese oft bedeuten, Annahme des ganzen Gedankens heiliger Schriftsteller, und bloß des, nichtjüdischen darin. Aber am meisten, wo von allegorischer und moralischer Interpretation die Rede ist. Denn, so wie es Kant mit dieser meinte, so Viele sonst mit der allegorischen; daß man nämlich gar nicht nach dem Sinne der heiligen Schriftsteller zu fragen habe, sondern nur nach dem, was er in der Kirche, öffentlich, gelten solle. Von dieser allegorischen Interpretation ist die, eigentlich sogenannte, wohl zu unterscheiden, nach welcher entweder angenommen wird, daß der Verfasser nicht eigentlich geschrieben, oder, daß der heilige Geist seine Worte doppelstinnig eingerichtet habe.

Anm. 2. Die, hier angegebenen Methoden bedürfen keiner weiteren Auseinandersetzung. Die erste ist oben schon (II. 1.) angedeutet worden. Sie geht von dem Gedanken aus, daß einmal das Wahre dem gemeinen Menschen nicht ohne Beisatz annehmlich sei und werden könne; wenn sie nicht etwa gar durch dieses Bewahren der Vorurtheile den Pöbel stiller und gefügiger zu machen gedenkt. Die zweite war unter den Theologen der vorigen Jahrzehende zu Hause; wir finden sie z. B. bei Döderlein. Durch sie wird indeß alles

Dogma hinweggeschafft, und doch keine lautere und vernünftige Ueberzeugung erworben. Der dritten haben sich die neuesten Nationalisten meistens ergeben, und man kann z. B. bei Wegscheider finden, wie man sich selbst als ein Gottbegeisterter, ja als ein Gottmensch, vorkommen könne, und so mit bestem Gewissen, solche Dogmen vortragen. Freilich ist es schon gegen den Sprachgebrauch, Symbol zu nennen, was nicht gesetzt ist, um zu bedeuten, sondern, selbst gegen den ursprünglichen Sinn, benutzt wird.

14.

Man hat aber nichts zu thun, als das Wahre und Wesentliche zu verkündigen, von Religion und Christenthum. Thut man dieses nur mit Liebe und Eifer, so ist man sicher, auch von dem Vorurtheilsvollsten nicht gerade angeklagt zu werden, als übergehe man würdige und wichtige Gegenstände. Ja, es ist jenes Wahre und Wesentliche von der Bedeutung und Kraft, daß es, einmal begründet im Gemüthe und geliebt, das Menschliche und Falsche bald selbst unterdrückt und verdrängt. Und so wird, ohne positive Bekämpfung des Irrigen, welche gefährlich sein mag, die Erleuchtung für die Einzelnen und für die Kirche gefördert; und der christliche Mann und Lehrer erhält sich auf diesem Wege auch von unwürdiger Heuchelei frei. Solange diese Erleuchtung und Reinigung (welche ohne Zweifel sehr zu wünschen ist) im Ganzen nicht eingetreten sein wird, ist es nöthig, die Be-

Kenntnisse allgemein zu stellen und zu halten; so, daß Jeder seinen Sinn darin finden kann; und ausdrücklich nur auf den Geist derselben zu verpflichten; sowie nur auf den Geist der heiligen Schrift hinzuweisen.

Anm. Man könnte hier wohl die Partei als Muster für christliche Lehrart anführen, welche gemeinlich die Herrnhutische genannt wird, in der es auch nur auf die Hauptsache abgesehen ist, und die verschiedene Meinung unangefochten besteht, bis daß sie sich selbst läutern *); wenn hier nicht die Lehre von der natürlichen Schwäche des Menschen und der Nothwendigkeit einer Versöhnung, zum Grunde gelegt worden wäre, von der es sich wenigstens nicht ausweisen läßt, daß sie (besonders im Sinne der protestantischen Kirche genommen) die Hauptlehre des Christenthums sei, und, daß überhaupt durch sie das menschliche Gemüth in Allem gefördert und begnügt werde. Auch, meinen wir, verträgt sich der wahre Glaube damit nicht, daß in diesen Gemeinden der gebietende, so wie der waltende, Gott, persönlich in Christus dargestellt wird **), „Wer mich sieht, der sieht den Vater“, sagt Christus; aber er setzt voraus, daß man den Vater schon gesehen habe, erkenne und liebe. Es wird schwer halten, das

*) Dion. Ar. ep. 6. περιττον, τον αληθεας εκφαντορα, προς τουτους και εκεινους διαμαχεσθαι — τον αληθοος αυτου τελεντος ιουδωσ λεγου, και προ των αλλων παντων ανεξελεγκτου μειναντος, παν το μη ουτω κατα παντα εχον, αυτω εφ'εαυτου τη αλητητη εασει του υνω; αγαθοι καταβαλλεται.

**) In Breiningk, Idee'n im Geiste des Herrnhutianismus, steht Christus freilich mehr, als Idee, Repräsentant, der Gemeinde dar. Dieses wäre eine angenehme Abänderung in diesem Lehrbegriffe.

Mythische aus jenen Vorstellungen herauszunehmen. Wir wollen andere Uebelstände übergehen, von denen sich die Lehre jener Gemeinen vielleicht noch läutert, z. B. die Gefühlschwärmerei, das Anstößige mancher alter Formeln, das Harren auf unmittelbare Offenbarung.

15.

Es kann die Zeit eintreten, da es keiner Dogmatik mehr bedürfte, wie sie jetzt nöthig und gestaltet ist; in welcher so viele unnütze, aus Streitleist oder misverstandenen Buchstaben der Schrift hergekommene, Meinungen erhalten und untersucht werden; zum Theil auch über Gegenstände, von denen Christus nicht gesprochen hat. Es müßte sich dann die Dogmatik zur reinen christlichen Theologie erklären. Diese ist die wissenschaftliche Begründung der Religion, die geschichtliche Kenntniß und Darstellung aller möglichen, und wirklich eingeschlagenen, Wege zu Gott zu gelangen und sein zu werden; dann aber auch die Kenntniß und Darstellung dessen, was Christus gewesen ist, gewollt und gethan hat. Sie ist immer zugleich praktisch, für selbst bewußtes und gläubiges Leben wirksam, für das christliche Werk thätig, und für das Gedächtniß dessen eifrig, der „uns geliebt hat, und zu Königen und Priestern gemacht, vor Gott und seinem Vater: demselben sei Ehre und Gewalt in Ewigkeit.“

B e i l a g e.

Es ist in dem zweiten Buche dieser Schrift, da verschiedene Ansichten des Christenthums neben einander gestellt wurden, welche in unserer Zeit zu herrschen schienen, eine absichtlich übergangen worden, weil wir sie für untergegangenen hielten: daß ein geheimer Orden in dieser Anstalt gestiftet worden sei — ohne Zweifel für äußere, politische Zwecke. In der That widerspricht dieser Ansicht der ernste, heilige, freie Sinn des Christenthums in einem Grade, der es fast Allen unmöglich macht, bei Christus selbst daran zu denken. In einer neuen Gestalt tritt diese Meinung in der Schrift eines gelehrten und freisinnigen Mannes auf:

Die Agape, oder der geheime Weltbund der Christen, von Klemens in Rom, unter Domitians Regierung gestiftet; dargestellt von D. A. Kestner. Jena, 1819.

Hier wird angenommen, im ersten Jahrhundert sei, unter dem Namen Agape, ein Geheimorden gestiftet

worden, welcher sich des Christenthums für seine politischen Verbesserungspläne bedient habe, durch den Vieles in Dogma und Ritus der Christen entstanden sei, was wir noch besitzen und aus dessen Wirksamkeit auch die Hierarchie zu erklären sei. Die bisher gemeiniglich sogenannten „Patres apostolici“ werden für Trümmern von Ordensschriften gehalten, und ohne Ausnahme als ächt genommen. Ein Ritual und eine Gradenliturgie wird, nach Anleitung maurerischer Traditionen, und dessen, was in der alten Kirche bestand — in einer Reihe kühner Combinationen und Muthmaßungen dargestellt, welche von Manchen vielleicht für sichere, historische Resultate gehalten werden.

In Dogma, Gebräuchen und Geschichte des Christenthums erklärt diese Annahme Nichts, und es scheint, als seien die Erklärungen aller Erscheinungen hier, schon sicher vorhanden; wer die uranfängliche Verbreitung von jenem begreift, wird für die, durch die folgenden Zeiten, keine Erklärung mehr suchen: es wird endlich diese Hypothese auf die Annahme zurückführen, daß die Ordensstiftung früher schon erfolgt sei, da in den Reden Christi und der Apostel Vieles von dem, was das Christenthum aus der Agape erhalten haben soll, deutlich gegeben worden ist, und hier auch die meisten von den Formeln zu finden sind, welche in dem genannten Werke als offenbare Anzeigen des Agapebundes genommen werden *). Wir übergehen indessen diese

*) Einige Bücher des N. T. sind von dem trefflichen Verfasser in Anspruch genommen worden, als untergeschobene Bundesbücher. Dem Briefe an die Hebräer z. B. müßten

und ähnliche Bemerkungen, um nur an einigen Hauptbeweisen Stellen, welche das Werk gebraucht, zu zeigen, daß die Hypothese *) (bei allen Ausschmückungen und Verwahrungen, mit denen sie aufgestellt worden ist) gar keinen geschichtlich philologischen Grund habe, und wir die Ueberzeugung immerfort behalten müssen, es sei im Ganzen, auch nach Christus und den Aposteln, in den ersten christlichen Jahrhunderten, stets lauter und rein zugegangen in der Sache.

Die Mysterien der Alexandrinischen Väter und ähnliche Erscheinungen in der ältesten, kateinischen Kirche (welche sich zu bestimmt als ein Esoterisches in der Lehre ankündigen) sind auch im Werke übergegangen worden. Nicht aber die Vorwürfe der Heiden, daß die Christen eine geheime und gefährliche Zusammenrottung wären; Vorwürfe, welche sich auf das Bruderverband bezogen, welches jene, mitten in der Welt, verband, und ihre stillen Zusammenkünfte und Mahle. Origenes, contra Celsus I, 1, giebt nicht einen geheimen Bund zu, sondern behauptet nur, eine schuldlöse, ja gute und heilsame Sache, könne gegen (den κοινὸς νόμος) die bestehende Sitte und den herrschenden Geist sein.

In dieser Stelle (wo de la Rue's Ausgabe Ἀγάπην schreibt, der das Werk, von dem wir sprechen, hier und in

bedeutendere Gründe diesen Charakter geben, als die sind aus 7, 28. genommen (wo die δεκακοσία (vgl. 21.) den göttlichen Eid bedeutet) und aus 13, 3.

*) Die Behauptung, daß andere, sicherere, Spuren in den Denkmälern jener Zeit von Freund oder Feind, getilgt worden seien; könnte nur gelten, wenn das Gewesensein des Bundes, anderweit sicher ausgemittelt worden wäre.

den folgenden Stellen folgt, bedeutet das *ἀγάπη* nicht einmal, Sitte der Liebesmahle oder ein einzelnes solches, sondern die christliche Liebe, auf ganz gewöhnliche Weise. Denn Origenes redet nicht von Einrichtungen, sondern vom Geiste, unter den Christen *). Aber die Bedeutung, geheimer Liebesbund — ist durchaus in keiner Stelle offenbar. Martyr. Clementis (Coteler. I. 804): *ἀγαπώμενος ὑπὸ πάντων, πάνται τῇ εἰς χριστὸν ἀγάπῃ συνδεῖν, ἐποιεῖτο σπουδῇ.* („ihre Liebe zu ihm, trachtete er zu himmlischer Liebe zu machen.“) Ignat. Ro. inscr.: *προκαθιμένη τῆς ἀγάπης* („in Aller Liebe herrschend, oder, vorleuchtend darin.“) Id. Magnes. I. *τὸ πολυεύτακτον τῆς κατὰ θεὸν αγ.* Trall. 6: *παρακαλῶ, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ἡ αγ.* I. X. vergl. 2. Kor. 10, 1. Wo spricht endlich Clem. Ro. I. Kor. 49, etwas Anderes, als was Paulus allerwärts von der christlichen Liebe aussagt?

Das Ritual dieses Liebesbundes, will der geehrte Verfasser der genannten Schrift, aus Stellen, wie folgende, abgenommen haben.

Ignat. Magnes. 5. Ordenstracht: *οὐ δύο φύσεις ἀνθρώπων λέγω, ἀλλὰ τὸν ἑν. ἄνθρ., ποτὲ μὲν θεοῦ, ποτὲ δὲ διαβόλου, γίνεσθαι — οἱ ἅπτεσι εἰκόνα ἔχουσι τοῦ ἄρχοντος τῆς πανηγίας, οἱ πιστοὶ εἰκόνα ἔχουσι τοῦ ἄρχοντος, θεοῦ πατρὸς καὶ* I. X. (Also wird hier von innerlicher Beschaffenheit, nach Gottes oder Satans Bilde, gesprochen.) Martyr. Ignat.

*) Schon die Verbindung, *ἡ πρὸς ἀλλήλους ἀγάπη*, zeugt dafür. Der Beisatz, *ἡ κελουμένη*, ist ganz natürlich, weil das Wort in der Bedeutung: innige, thätige, Liebe zu einander — im reinen Griechischen gar nicht gewöhnlich war, auch eine festgesetzte Bedeutung hier erwähnt wird.

c. 4., wo vom Velnamen des Ignatius die Rede ist, *Ἰσφῆος*, haben die Formeln: *ἐν ψυχῇ* — *ἐν αὐτῷ* — *χεῖρόν* *περιφέρειν*, neben dem Citate besonders: ich werde unter ihnen wohnen — ihren klaren Sinn. Ign. Eph. 19, ist an Einweihungsceremonien nicht zu denken, sondern es wird beschrieben, wie Satan bei der Menschwerdung des Logos getäuscht worden sey. *Ἐλαθε τὸν ἀρχοντα τοῦ αἰῶνος* — *τοῖα μυστήρια κραυγῆς, αἵτινα ἐν ἡσυχίᾳ ἐπράχθη, ἡμῖν δὲ ἐφανερώθη.* Origenes c. Cels. 4, 10 und 6, 66, handeln eben so wenig von einer solchen Weihe, sondern jene von den Drohungen in der christlichen Lehre, diese davon, daß nicht unerfüllbare Hoffnung zur Gotteserkenntniß gemacht werden dürfe; wobei Celsus einen Christgewordenen redend einführt. (Die Stellen, 6, 24. ff. 34 — 39, welche das Werk benutzt, enthalten bittere Klagen des Origenes, daß Celsus ophittische Zeichen und Thorheiten, als christliche, angenommen habe.)

Hermas, Pastor, lib. I. vis. 4, beschreibt keine Bundesfarben, sondern in bekannter, apokalyptischer Art, ein Ungeheuer, das jene Farben an sich trug. Ebd. lib. I. vis. 2, kein Geheimalphabet, sondern vom prophetischen Buche wird gesagt: *descripsi ad-literam omnia, non inveniebam enim syllabas.*

Drig. c. Cels. 6, 29, wird aus einer ebionitischen Schrift das angeführt, wie Gott den Christus eine *σφαγις*, eine weiße Salbe nämlich vom Baume des Lebens verspricht — also kein Geheimpact im Agapenorden beschrieben.

Wodurch mag es sich aber wohl rechtfertigen lassen,

wenn verschiedene Signaturen mit der Kreuzesfigur (z. B. aus Cuper ad Lactant. de m. persec. p. 238) in denen nur einzelne Theile des Kreuzes, wie man es sich vorstellte, weggelassen worden sind oder hinzugekommen, und roher oder feiner gezeichnet. — sogleich zu Ordenszeichen bestimmter, verschiedener Grade gemacht werden?

Es mußte wohl Willkühr walten, wo keine wahrhafte, geschichtliche Spur zu sehen war, während ein, anderswoher Uebgewonnener; Gedanke einmal durchgeführt und nachgewiesen werden sollte. Was begründet selbst den Hauptgedanken der neuen Ansicht, daß Clemens von Rom solch ein schlauer Mensch gewesen sei, solche Plane gehabt habe, Ordensmeister gewesen sei?

Welche auch immer von den Christen apostolischer Männer als ächt anzunehmen seien, oder, in welche Zeitalter sie auch gehören mögen — die Elementinen, besonders die Homilie'n, und Dion. Areopagita, sind ohne Zweifel bisher zu sehr verachtet worden — sie weisen auf Nichts hin, als auf verschiedene Lehre, Leben, Gottesdienst der Christen. Die ächte Kirche hat, weder dem Tand oder Frevel geheimer Bünde, noch das Streben nach unmittelbarer, politischer Wirksamkeit je gehegt oder gebilligt: sogenannte, geheime Gesellschaften gehören späteren Zeiten an; und ihre Bedeutung und ihr Zweck ist (wie man vermuthen kann) Erinnerungen alter heiliger Lehren und Gedanken (in Worten und Zeichen) zu erhalten, und sich mit seinem Menschenleben auszuleben, da Vielen die Kirche nicht mehr das sein kann, was ein christlich: gutes Herz verlangt.

D r u c k f e h l e r.

(Es sind die sinnstörenden hier nur angemerkt worden, und die angemerkten also vor dem Lesen zu verbessern. Den weniger bedeutenden, besonders in Interpunction und Accenten, so wie denen der letzten Bogen, wolle der geneigte Leser gütig nachsehen).

Seite 4. Z. 1 von oben, del. er.

S. 9. Note, statt ht. zu lesen vgl.

S. 14. Z. 26. st. Naturhist., l. Naturphilos.

S. 15. Z. 5. Doc., l. Jac.

S. 23. Z. 3. coordinato, l. coordinata.

5. l. bezogen).

27. l. Archangelus).

S. 24. Z. 1. st. v. 1., l. 27.

S. 25. Z. 18. st. diese, l. dieser.

S. 29. Z. 17. st. zu, l. zwischen.

S. 31. Z. 5. st. gebildeten, l. gebildeteren.

S. 32. Z. 24. st. c. o., l. v. o.

S. 33. Note, Z. 2. st. Tauber, l. Tauler.

S. 36. Z. 10. st. aber, l. Idee.

Note *), Z. 2. st. Ann., l. An.

S. 37. Note *), Z. 3. st. der Welt, l. von der Welt.

S. 38. Z. 25. st. widerlegte, l. widerlegen.

Note *), Z. 4. st. pf., l. Pf.

S. 41. Z. 20. st. das, daß das.

S. 43. Z. 15. del. daß?

22. st. sich, l. so.

31. 32. l. wurde in den u. s. w.

S. 44. Z. 12. st. so, l. soll.

S. 45. Z. 9. l. durchgeführten,

S. 48. Noten, Z. 1. l. Sulphur.

S. 53. Note *), Z. 2. st. c. l. l.

S. 66. Z. 20. 21. l. wesentlich in sich sei. (Phil. u. Rel.

S. II. Meth. u. s. w.

- S. 79. Z. 9. vor, unter, l. wieder, seit den Scholastikern.
S. 95. Z. 25. st. für, l. hier.
S. 101. Z. 14. st. N. L., l. A. L.
S. 118. Z. 8. st. auf, l. auch.
S. 140. Z. 23. st. die, l. der.
S. 159. Z. 17. l. herüber deuten.
S. 163. Note *), Z. 2. st. nur, l. ist.
165. Z. 25. st. auch, l. durch.
170. Z. 8. st. Abdruck, l. Ausbruch.
20. st. 4. I. l. 4. Ausg.
172. Z. 16. st. von, l. vor.
-

Folgende Bücher sind in der Verlangshandlung dieses
 Werkes erschienen und in allen Buchhandlungen
 zu haben:

Seckers, Dr. G. W., Kurze, jedoch gründliche Anleitung, wie
 man gesund bleiben, sich und die Seinigen vor Krankheit
 bewahren, davon heilen, und zu einem frohen Alter gelang-
 en kann. Für den gebildeten Bürger und Landmann.
 gr. 8. 1817. 1 Thlr. 4 Gr.

Boels, L., Apologie des moralischen Gefühls. 8. 1813. 16 Gr.

Burdach, K. F., Organismus menschlicher Wissenschaft und
 Kunst. gr. 8. 1809. 14 Gr.

Cicero's, M. T., Rede für den Dichter A. Lic. Archias, latei-
 nisch und teutsch, mit kritischen, erklärenden und beur-
 theilenden Anmerkungen, von D. C. Ch. G. Wils. 8. 1814.
 14 Gr.

Ehrenberg, Fr., Andachtsbuch für Gebildete des weiblichen Ge-
 schlechtes. Mit Titelfupfer. 2te verbesserte Auflage. gr. 8.
 1818. Druckpap. 2 Thlr. 12 Gr. Holl. Schreibpap. 4 Thlr.

Gieseler, Dr. J. C. L., historisch-kritischer Versuch über die
 Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evan-
 gelien. gr. 8. 1818. 20 Gr.

Gleich, Fr., die Geschwister. Roman. 8. 1816. 1 Thlr. 12 Gr.

Handbuch, kleines, der Nordischen Mythologie. Für Schulen
 und Freunde der Mythologie. 8. 1816. 8 Gr.

Herrmann, G. H., vermischte Aufsätze zum Uebersetzen ins Eng-
 lische. 2te verbesserte Auflage. 8. 1811. 16 Gr.

Caroline, F., oder: das Leben zweyer Studenten. 8. 16 Gr.

Krieg, der. Für wahre Krieger. Sans peur et sans reproche.
 gr. 8. 1815. 1 Thlr. 16 Gr.

— der, der Franzosen gegen Rußland, Preußen und Oesterreich
 in den Jahren 1812 bis 1816. Von *r. Erster Theil, 2te
 verbesserte Auflage. Mit einem Plan der Schlacht an der
 Moskwa. 8. 1814. 1 Thlr. 8 Gr.

— do. — 2r Theil. Mit einem Plan der Schlacht bey Lützen.
 7. 1814. 1 Thlr. 16 Gr.

— do. — 3r Theil. Mit einem Plan der Schlacht bey Leipzig.
 8. 1814. 1 Thlr. 16 Gr.

— do. — 4r Theil. Mit einem Plan der Schlacht bey Bello
 Alliance. 8. 1816. 1 Thlr. 16 Gr.

- Kunath, G.**, erstes elementarisches Lesebuch für Kinder zum Lesenlernen nach der Stephanischen Lautirmethode. Nebst zwey Blättern elementarischer Vorschriften. 8. 1813. 4 Gr.
- dasselbe mit stehender Wandtafel. 18 Gr.
- Langerhannß, A.**, Handbuch der englischen Correspondenz für Kaufleute. Zum Gebrauch derer, welche sich ohne Hülfe eines Lehrers in diesem Zweige kaufmännischen Wissens vervollkommen wollen, und als Hülfsbuch auf Comptoirs. gr. 8. 1817. 1 Thlr. 4 Gr.
- Parren, J. von**, (erstem Wundarzt der k. k. französischen Garden) medicinisch - chirurgische Denkwürdigkeiten aus seinen Feldzügen. Aus dem Französischen. Mit Kupfern. gr. 8. 1813. 2 Theile. 5 Thlr. 16 Gr.
- Luther und seine Zeitgenossen**, oder Ursachen, Zweck und Folgen der Reformation; von *r. Wahrheit gegen Freund und Feind. 8. 1817. 1 Thlr. 4 Gr.
- Napoleons Feldzüge**. Historisch - kritisches Gemälde ihrer Ursachen, ihrer Wirkungen. Aus dem Französ. des Michaud de Willelte. Mit Anmerkungen von *r. Erstes Bändchen. Auch unter dem Titel: Napoleons Feldzüge in Italien und Egypten. 8. 1815. 1 Thlr. 4 Gr.
- Nöder von Bomsdorf**, Mittheilungen aus dem russischen Feldzuge, an einen Offizier des Generalstabes. Mit einem Koppenweg und zwei Schlachtplänen. gr. 8. 1816. 1 Thlr. 4 Gr.
- do. — — 2r Theil. Mit einem Schlachtplane. gr. 8. 1818. 2 Thlr.
- Schlöser, L.**, Geschichte der Familie Herodes. Ein merkwürdiger Abschnitt aus der alten Geschichte für Liebhaber der Geschichte überhaupt und der biblischen insonderheit. gr. 8. 1818. 20 Gr.
- Tarnow, F.**, Mädchenherz und Mädchenglück. Erzählungen für Gebildete. 8. 1817. 1 Thlr. 10 Gr.
- Thiele von Thielenfeld, J. A.**, Alfred und Ida. Briefe über Fortdauer und Wiedersehen. 2te ganz umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage. Mit Titeltupfer. 8. 1818. 1 Thlr. 16 Gr.
- do. — — Ansichten wichtiger Gegenstände des höhern geistigen Lebens. 1r und 2r Theil. 8. 1815 und 1816. à 1 Thlr. 2 Thlr.
- do. — — Gründe für und wider den Selbstmord, nebst Verantwortung der Frage: Welches ist das sicherste Verwahrungsmittel gegen denselben? 8. 1817. 10 Gr.
- Thorild von Adlerstein**, oder Frauenherz und Frauenglück. Eine Erzählung aus der großen Welt. Von Fanny Tarnow. 8. 1816. 1 Thlr. 16 Gr.

Ueber den bisherigen und künftigen Einfluß Englands auf Europa, und was hat Europa von ihm zu hoffen oder zu fürchten? 8. 1814. 12 Gr.

Versuch einer consequenten Beantwortung der Frage: Ziemt es einem Prediger Maurer zu werden? von A. R. S. R. 8. 1812. 20 Gr.

Wolfrath, Fr. W., Aussichten in die unsichtbare Welt. Ein Beitrag zu den Predigten über die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben. 8. 1790. 1 Thlr.

